

Giorgio Agamben
Infanzia e storia

Distruzione dell'esperienza e origine della storia

Nuova edizione accresciuta

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia



L'uomo moderno è ancora capace di esperienza o la distruzione dell'esperienza è da considerare un fatto ormai compiuto? Da questo interrogativo prende avvio la ricerca che dà il titolo al volume per proporre un ripensamento radicale del problema dell'esperienza, in cui il tema si allarga sino ad abbracciare motivi apparentemente lontani: la sotterranea solidarietà di razionalismo e irrazionalismo nella nostra cultura e lo scivolare della fantasia dalla sfera della conoscenza a quella dell'irrealtà; la scissione fra desiderio e bisogno e l'apparizione del concetto di inconscio; il rifiuto delle ragioni dell'esperienza da parte dei movimenti giovanili e lo spostarsi dell'avventura dal quotidiano allo straordinario; la nascita dell'io e la rivendicazione dell'inesperibile nella poesia moderna. Finché, nell'ultima parte, tutti questi motivi convergono in una teoria dell'infanzia dove alcuni dei temi cruciali del pensiero contemporaneo, come l'opposizione antropologica fra natura e cultura e quella linguistica fra lingua e parola, trovano una nuova formulazione, in una prospettiva in cui l'uomo non appare più, secondo la tradizione metafisica, come «l'animale che ha il linguaggio», ma come l'animale che ne è privo e deve, perciò, riceverlo dall'esterno. Intorno a questo nucleo centrale, ruotano una serie di studi sul gioco e sul rito, sull'istante e il tempo, sulla fiaba e il presepe, uniti nello stesso tentativo di ripensare il rapporto fra l'uomo e la sua storia.



© 1978 e 2001 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it

ISBN 88-06-13940-1

Giorgio Agamben

Infanzia e storia

Distruzione dell'esperienza e origine della storia

Nuova edizione accresciuta

Indice

Experimentum linguae

Infanzia e storia

Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza

Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco

Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo

Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno
e in Benjamin

Fiaba e storia. Considerazioni sul presepe

Programma per una rivista

*Experimentum linguae**

* Questa prefazione è stata scritta per l'edizione francese del libro (Payot, 1989).

Ogni opera scritta può essere considerata come il prologo (o, piuttosto, come la cera persa) di un'opera mai scritta, che resta necessariamente tale perché, rispetto ad essa, le opere successive (a loro volta preludi o calchi di altre opere assenti) non rappresentano che schegge o maschere mortuarie. L'opera assente, pur non essendo esattamente situabile in una cronologia, costituisce così le opere scritte come *prolegomena* o *paralipomena* di un testo inesistente o, in generale, come *parerga* che trovano il loro vero senso solo accanto a un *ergon* illeggibile. Esse sono, secondo la bella immagine di Montaigne, la cornice di grottesche intorno a un ritratto ineseguito o, secondo l'intenzione di una lettera pseudoplatonica, la contraffazione di uno scritto impossibile.

Il miglior modo per presentare questo libro, a tanti anni di distanza, sarebbe pertanto quello di provarmi a schizzare i tratti sommari dell'opera non scritta di cui esso costituisce il proemio, e poi, eventualmente, di rimandare ai libri successivi che di quella sono gli *aprèsludes*. In effetti, negli anni fra la stesura di *Infanzia e storia* (1977) e *Il linguaggio e la morte* (1982), molti foglietti attestano il progetto di un'opera rimasta ostinatamente non scritta. Il titolo di quest'opera è *ha voce umana* o, secondo altri appunti, *Etica, ovvero della voce*. Uno dei fogli contiene questo *incipit*:

«Esiste una voce umana, una voce che sia voce dell'uomo come il frinito è la voce della cicala o il raglio è la voce dell'asino? E, se esiste, è questa voce il linguaggio? Qual è il rapporto fra voce e linguaggio, fra *phóné* e *logos*? E se qualcosa come una voce umana non c'è, in che senso l'uomo può ancora essere definito come il vivente che ha il linguaggio? Le domande, che abbiamo formulato, delimitano un'interrogazione filosofica. Secondo un'antica tradizione, il problema della voce e della sua articolazione era, infatti, per eccellenza un problema filosofi-co. *De vocis nemo magis quam philosophi tractant* si legge in Servio e, per gli Stoici, che hanno

dato l'impulso decisivo alla riflessione occidentale sul linguaggio, la voce era l'*arche* della dialettica. Tuttavia la filosofia non ha quasi mai posto tematicamente il problema della voce... »

E' significativo che proprio una riflessione sull'infanzia abbia condotto l'autore a una ricerca sulla voce umana (o sulla sua assenza). L'in-fanzia, che è in questione nel libro, non è semplicemente un fatto, di cui sarebbe possibile isolare il luogo cronologico, né qualcosa come un'età o uno stato psicosomatico che una psicologia o una paleoantropologia potrebbero mai costruire come un fatto umano indipendente dal linguaggio.

Se il rango proprio di ogni pensiero si misura secondo il modo in cui esso articola il problema dei limiti del linguaggio, il concetto di infanzia è, allora, un tentativo di pensare questi limiti in una direzione che non è quella, triviale, dell'ineffabile. L'ineffabile, l'irrelato sono infatti categorie che appartengono unicamente al linguaggio umano: lungi dal segnare un limite del linguaggio, essi ne esprimono l'invincibile potere presupponente, per cui l'indicibile è precisamente ciò che il linguaggio deve presupporre per poter significare. Al contrario, il concetto di infanzia è accessibile solo a un pensiero che abbia compiuto quella «purissima eliminazione dell'indicibile nel linguaggio» di cui Benjamin parla nella lettera a Buber. La singolarità, che il linguaggio deve significare, non è un ineffabile, ma è il massimamente dicibile, la *cosa* del linguaggio.

Per questo, nel libro, l'infanzia trova il suo luogo logico in una esposizione del rapporto fra esperienza e linguaggio. L'esperienza, che è qui in questione, è, raccogliendo l'indicazione del programma benjaminiano della filosofia che viene, qualcosa che potrebbe soltanto essere definito nei termini - per Kant decisamente improponibili - di una «esperienza trascendentale».

Uno dei compiti più urgenti del pensiero contemporaneo è certamente la ridefinizione del concetto di trascendentale in funzione dei suoi rapporti col linguaggio. Se è vero, infatti, che Kant ha potuto articolare il suo concetto di trascendentale solo nella misura in cui ha ommesso di porre il problema del linguaggio, «trascendentale» deve qui invece indicare una esperienza che si sostiene soltanto nel linguaggio, un *experimentum linguae* nel senso proprio del termine, in cui ciò di cui si fa esperienza è la lingua stessa. Nella prefazione alla

seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant presenta come un *Experi-ment der reinen Vernunft* il tentativo di considerare gli oggetti «nella misura in cui sono soltanto pensati». Si tratta, egli scrive, di un'esperienza che non si fa con gli oggetti, come nelle scienze della natura, ma con concetti e principi che noi ammettiamo *a priori* (tali oggetti, egli aggiunge, «devono pur lasciarsi pensare!»).

In uno dei frammenti pubblicati da Erdmann, questo esperimento è descritto come un «isolamento» della ragion pura:

«La mia intenzione è di indagare quanto la ragione possa conoscere *a priori* e fino a che punto si estenda la sua indipendenza dalla sensibilità... Questa questione è importante e grande, poiché mostra all'uomo quale sia il suo destino rispetto alla ragione. Per raggiungere questo scopo, io ritengo necessario isolare la ragione (*die Vernunft zu isolieren*) e anche la sensibilità, e considerare solo ciò che può essere conosciuto *a priori* e la sua appartenenza all'ambito della ragione. Questa considerazione in stato di isolamento (*diese abgesonderte Betrachtung*), questa pura filosofia (*reine philosophie*) è di grande utilità».

E' sufficiente seguire attentamente il movimento del pensiero kantiano, per accorgersi che l'esperimento della ragion pura non può esser altro che un *experimentum lin-guae*, che si fonda solo sulla possibilità di nominare tali oggetti trascendentali attraverso quelli che Kant chiama «concetti vuoti senza oggetto» {*noumeno*, ad esempio}, cioè, direbbe la linguistica contemporanea, termini che non hanno alcun riferimento (e che tuttavia conservano, scrive Kant, una *Bedeutung* trascendentale).

Un *experimentum linguae* di questo tipo è l'infanzia, in cui i limiti del linguaggio non sono cercati al di fuori del linguaggio, in direzione del suo riferimento, ma in un'esperienza del linguaggio come tale, nella sua pura autore-ferenzialità.

Ma che cosa può essere una tale esperienza? Com'è possibile fare esperienza non di un oggetto, ma del linguaggio stesso? E, quanto al linguaggio, non di questa o quella proposizione significativa, ma del puro fatto che si parli, che vi sia linguaggio?

Se per ogni autore esiste un interrogativo che definisce il *motivum* del suo pensiero, l'ambito che queste domande circoscrivono coincide senza residui con quello verso il quale si orienta tutto il mio lavoro. Nei libri scritti e in quelli non scritti, io non ho voluto pensare ostinata-mente che una cosa

sola: che significa «vi è linguaggio», che significa «io parlo»? Poiché è chiaro che né l'esser-parlante né l'esser-detto, che gli corrisponde *a parte objecti*, sono dei predicati reali che possono essere identificati in questa o quella proprietà (come l'esser-rosso, francese, vecchio, comunista). Essi sono, piuttosto, dei *transcendentia* nel senso che questo termine ha nella logica medievale, cioè dei predicati che trascendono ogni categoria pur insistendo in ciascuna di esse; più precisamente, essi devono essere pensati come degli arcitrascendentali, o dei trascendentali alla seconda potenza, che, nell'elenco dell'adagio scolastico ripreso da Kant (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*) trascendono gli stessi trascendentali e sono implicati in ciascuno di essi.

Colui che compie l'*experimentum linguae* deve perciò rischiarsi in una dimensione perfettamente vuota (il *leerer Raum* del concetto-limite kantiano) in cui non trova di fronte a sé che la pura exteriorità della lingua, quell'«étalement du langage dans son être brut» di cui parla Foucault in uno dei suoi scritti filosoficamente pili densi. E probabile che ogni pensatore abbia dovuto impegnarsi almeno una volta in questa esperienza; è possibile, anzi, che ciò che chiamiamo pensiero sia puramente e semplicemente questo *experimentum*.

Nelle conferenze sull' *Essenza del linguaggio*, Heidegger parla in questo senso di «fare un'esperienza col linguaggio» (*mit der Sprache eine Erfahrung machen*). Facciamo propriamente questa esperienza, egli scrive, solo là dove i nomi ci mancano, dove la parola si spezza sulle nostre labbra. Questo spezzarsi della parola è «il passo indietro sulla via del pensiero». La scommessa dell'infanzia è, invece, che del linguaggio sia possibile un'esperienza che non sia semplicemente una sigetica o un difetto dei nomi, ma della quale sia possibile, almeno fino a un certo punto, indicare la logica ed esibire il luogo e la formula.

In *Infanzia e storia*, il luogo di una tale esperienza trascendentale è in quella differenza fra lingua e parola (o piuttosto, nei termini di Benveniste, fra semiotico e semantico) che resta l'inaggirabile col quale ogni riflessione sul linguaggio deve confrontarsi. Mostrando che fra queste due dimensioni non vi è passaggio, Benveniste ha condotto la scienza del linguaggio (e, con essa, tutta la schiera delle scienze umane di cui la linguistica era la scienza-pilota) di fronte alla sua aporia suprema, oltre la quale essa non può procedere senza trasformarsi in filosofia. Poiché è chiaro che, per un essere la

cui esperienza di linguaggio non si presentasse sempre già scissa in lingua e discorso, che fosse, cioè, sempre già parlante, sempre già in una lingua indivisa, non vi sarebbero né conoscenza, né infanzia, né storia: egli sarebbe già sempre immediatamente unito alla sua natura linguistica e non troverebbe da nessuna parte una discontinuità e una differenza in cui qualcosa come un sapere e una storia potrebbero prodursi. La doppia articolazione in lingua e discorso sembra quindi costituire la struttura specifica del linguaggio umano e solo a partire da essa acquista il suo senso proprio quella opposizione di *dynamis* e *enérgeia*, di potenza e di atto che il pensiero di Aristotele ha lasciato in eredità alla filosofia e alla scienza occidentale. La potenza - o il sapere - è la facoltà specificamente umana di mantenersi in relazione con una privazione, e il linguaggio, in quanto è scisso in lingua e discorso, contiene strutturalmente questa relazione, non è nient'altro che questa relazione. L'uomo non *sa* semplicemente né semplicemente *parla*, non è *homo sapiens* o *homo loquens*, ma *homo sapiens loquendi*, uomo che sa e può parlare (e quindi anche non parlare), e quest'intreccio costituisce il modo in cui l'Occidente ha compreso se stesso e che ha posto a fondamento del suo sapere e delle sue tecniche. La violenza senza precedenti del potere umano ha la sua radice ultima in questa struttura del linguaggio. In questo senso, ciò di cui nell'*experimentum linguae* si fa esperienza, non è semplicemente una impossibilità di dire: si tratta, piuttosto, di una impossibilità di parlare *a partire da una lingua*, cioè di una esperienza - attraverso la dimora infantile nella differenza fra lingua e discorso - della stessa facoltà o potenza di parlare. Porre il problema del trascendentale vuol dire in ultima analisi chiedere che cosa significa «avere una facoltà», qual è la grammatica del verbo «potere». E la sola risposta possibile è un'esperienza del linguaggio.

Nell'opera non scritta sulla voce, il luogo di questa esperienza trascendentale era invece cercato piuttosto nella differenza fra voce e linguaggio, fra *phónè* e *lògos*, in quanto questa differenza apre lo spazio proprio dell'etica. Molti foglietti trascrivono in questa prospettiva il passo della *Politica* (1523 a 10-18) in cui Aristotele, quasi inavvertitamente, pone questo problema decisivo e si provano a interpretarlo: «Solo l'uomo dei viventi ha il linguaggio. La voce, infatti, è segno del dolore e del piacere e, per questo, essa appartiene anche agli altri viventi (la loro natura è, infatti, giunta fino ad avere

sensazione del dolore e del piacere e a significarsi vicendevolmente); il linguaggio, invece, è per manifestare il conveniente e lo sconveniente, come anche il giusto e l'ingiusto; questo è proprio degli uomini rispetto agli altri viventi, solamente l'aver sensazione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre cose dello stesso genere, e la comunità (*ikoinonia*) di queste cose fa l'abitazione (*oikia*) e la città (*pòlis*)».

Non è stato forse abbastanza notato che quando, nel *De interpretatione*, Aristotele definisce la significazione linguistica attraverso un rimando dalla voce ai patemi nell'anima e alle cose, egli non parla semplicemente di *phoné*, ma usa l'espressione *ta en té phóné*, ciò che è *nella* voce. Che cos'è nella voce umana, che articola il passaggio dalla voce animale al logos, dalla natura alla *polis* ? E' nota la risposta di Aristotele: ciò che articola la voce sono i *grammata*, le lettere. All'inizio della loro trattazione, i grammatici antichi opponevano così la voce confusa (*phoné synkechyménē*) degli animali alla voce umana, che è invece, *énarthros*, articolata. Ma se chiediamo in che cosa consista questo carattere «articolato» della voce umana, vediamo che *phóné énarthros* significa per essi semplicemente *phoné engràmmatos*, *vox quae scribi potest*, voce scrivibile, anzi sempre già scritta. Già gli antichi commentatori di Aristotele si erano chiesti perché il filosofo facesse intervenire il gramma come quarto «ermeneuta» accanto agli altri tre (voce, patemi, cose) che spiegano il circolo della significazione linguistica. Essi identificarono così lo statuto particolare del gramma nel fatto che esso non è, come gli altri tre, semplicemente *segno*, ma, insieme, *elemento* (*stoicheion*) della voce, *quanto* di voce articolata. Come segno e, insieme, elemento costitutivo della voce, il gramma viene così ad assumere lo statuto paradossale di un indice di se stesso (*index sui*). In questo modo, la lettera è ciò che occupa già sempre lo iato fra *phone* e *lògos*, la struttura originale della significazione.

L'ipotesi del libro non scritto era tutt'altra. Lo iato fra voce e linguaggio (come quello fra lingua e discorso, potenza e atto) può aprire lo spazio dell'etica e della polis precisamente perché non vi è un *àrthros*, una articolazione fra *phone* e *lògos*. La voce non si è mai scritta nel linguaggio e il gramma (il pensiero di Derrida è venuto per tempo a mostrarlo) non è che la forma stessa della presupposizione di sé e della potenza. Lo spazio fra voce e logos è uno spazio vuoto, un limite in senso kantiano. Solo perché l'uomo si trova gettato nel linguaggio senza esservi

portato da una voce, solo perché, nell'*experimentum linguae*, egli si rischia, senza una «grammatica», in questo vuoto e in questa afonia, qualcosa come un *ethos* e una comunità diventano per lui possibili.

Per questo la comunità che nasce nell'*experimentum linguae* non può avere la forma di un presupposto, nemmeno nella forma, puramente «grammaticale», di una presupposizione di sé. L'esser-parlante e l'esser-detto con cui ci misuriamo nell'*experimentum* non sono né una voce né un gramma; come arcitrascendentali, essi non sono anzi neppure pensabili come un qualcosa, come un *quid* di cui noi potremmo, secondo la bella immagine di Plotino, prender mai delle *moirai*, delle parti. La prima conseguenza dell'*experimentum linguae* è, dunque, una revisione radicale dell'idea stessa di un Comune. Il solo contenuto dell'*experimentum* è *che vi è linguaggio* e questo noi non possiamo rappresentarcelo, secondo il modello che ha dominato la nostra cultura, come una lingua, uno stato o un patrimonio di nomi e di regole che ciascun popolo si trasmette di generazione in generazione; esso è piuttosto l'illatenza impresupponibile che gli uomini già sempre abitano e in cui, parlando, respirano e si muovono. Malgrado i quaranta millenni dell'*homo sapiens*, l'uomo non si è ancora veramente provato ad assumere questa illatenza, a fare l'esperienza del suo essere parlante.

Nell'unica conferenza che abbia mai tenuto in pubblico, davanti ai membri di un *club* che chiamavano se stessi «gli eretici», Wittgenstein ripropone a suo modo l'*experimentum linguae*:

«E ora descriverò l'esperienza di meravigliarsi per l'esistenza del mondo, dicendo: è l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo. Sono ora tentato di dire che l'espressione giusta nella lingua per il miracolo dell'esistenza del mondo, benché non sia alcuna proposizione *nella* lingua, è l'esistenza del linguaggio stesso».

Proviamoci a proseguire l'esperimento wittgensteiniano e chiediamoci:

« Se l'espressione più adeguata per la meraviglia dell'esistenza del mondo è l'esistenza del linguaggio, qual è allora l'espressione giusta per l'esistenza del linguaggio?»

La sola risposta possibile a questa domanda è: la vita umana, in quanto *ethos*, in quanto vita etica. Cercare una *polis* e una *oikia* che siano all'altezza di questa comunità vuota e impresupponibile, è il compito infantile dell'umanità che viene.

INFANZIA E STORIA

Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza

a Claudio Rugafiori

O matematici, fate lume a tale errore!
Lo spirito non ha voce, perché dov'è
voce è corpo
LEONARDO

I.

Ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, così come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare e trasmettere esperienze è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso. Benjamin, che, già nel 1933, aveva diagnosticato con precisione questa «povertà d'esperienza» dell'epoca moderna, ne indicava le cause nella catastrofe della guerra mondiale, dai cui campi di battaglia «la gente tornava ammutolita... non più ricca, ma più povera di esperienze partecipabili... Poiché mai le esperienze hanno ricevuto una smentita così radicale come le esperienze strategiche attraverso la guerra di posizione, le esperienze economiche attraverso l'inflazione, le esperienze corporee attraverso la fame, le esperienze morali attraverso il dispotismo. Una generazione, che era andata a scuola col tram a cavalli, stava in piedi sotto il cielo in un paesaggio in cui nulla era rimasto immutato tranne le nuvole e, al centro, in un campo di forza di correnti distruttive e esplosioni, il fragile, minuscolo corpo umano».

Noi sappiamo però oggi che, per la distruzione dell'esperienza, una catastrofe non è in alcun modo necessaria e che la pacifica esistenza quotidiana in una grande città è, a questo fine, perfettamente sufficiente. Poiché la giornata dell'uomo contemporaneo non contiene quasi più nulla che sia ancora traducibile in esperienza: non la lettura del giornale, così ricca di notizie che lo riguardano da un'incoltabile lontananza, né i minuti trascorsi al volante dell'automobile in un ingorgo, non il viaggio agli inferi nelle vetture della metropolitana né la manifestazione che blocca improvvisamente la strada, non la nebbia dei lacrimogeni che si disfa lenta fra i palazzi del centro e nemmeno i rapidi botti di pistola esplosi non si sa dove, non la coda davanti agli sportelli di un ufficio o la visita al paese di Cuccagna del supermercato, né i momenti eterni di muta promiscuità con degli sconosciuti in ascensore o nell'autobus. L'uomo moderno

torna a casa alla sera sfinito da una farragine di eventi — divertenti o noiosi, insoliti o comuni, atroci o piacevoli - nessuno dei quali è però diventato esperienza.

È questa incapacità di tradursi in esperienza che rende oggi insopportabile - come mai in passato — l'esistenza quotidiana, e non una pretesa cattiva qualità o insignificanza della vita contemporanea rispetto a quella del passato (anzi, forse mai come oggi l'esistenza quotidiana è stata tanto ricca di eventi significativi). Se bisogna aspettare il secolo xix per incontrare le prime manifestazioni letterarie di questa oppressione del quotidiano e se alcune celebri pagine di *Sein und Zeit* sulla «banalità» del quotidiano - in cui la società europea fra le due guerre fu fin troppo incline a riconoscersi — non avrebbero avuto semplicemente senso anche solo un secolo prima, ciò è precisamente perché il quotidiano — e non lo straordinario — costituiva la materia prima dell'esperienza che ogni generazione trasmetteva alla successiva (di qui l'inattendibilità dei racconti di viaggio e dei bestiari medioevali, che non hanno nulla di «fantastico», ma mostrano semplicemente come lo straordinario non potesse essere in nessun caso tradotto in esperienza). Ogni evento, per quanto comune e insignificante, diventava così la particella d'impurità intorno alla quale l'esperienza addensava, come una perla, la propria autorità. Perché l'esperienza ha il suo necessario correlato non nella conoscenza, ma nell'autorità, cioè nella parola e nel racconto, e oggi nessuno sembra più disporre di autorità sufficiente a garantire un'esperienza e, se ne dispone, non è nemmeno sfiorato dall'idea di allegare in un'esperienza il fondamento della propria autorità. Al contrario, ciò che caratterizza il tempo presente è che ogni autorità ha il suo fondamento nell'inesperibile e nessuno si sentirebbe di accettare come valida un'autorità il cui unico titolo di legittimazione fosse un'esperienza. (Il rifiuto delle ragioni dell'esperienza da parte dei movimenti giovanili ne è una prova eloquente).

Di qui la scomparsa della massima e del proverbio, che erano le forme in cui l'esperienza si poneva come autorità. Lo slogan, che li ha sostituiti, è il proverbio di un'umanità che ha perduto l'esperienza. Il che non significa che oggi non vi siano più esperienze. Ma esse si compiono fuori dell'uomo. E, curiosamente, l'uomo le sta a guardare con sollievo. Una visita a un museo o a un luogo di pellegrinaggio turistico è, da questo punto di vista, particolarmente istruttiva. Messa di fronte alle più grandi meraviglie della terra (poniamo, il *patio de los leones* nell'Alhambra), la schiacciante maggioranza

dell'umanità si rifiuta oggi di farne l'esperienza: preferisce che, a farne l'esperienza, sia la macchina fotografica. Non si tratta qui, naturalmente, di deplorare questa realtà, ma di prenderne atto. Poiché, forse, in fondo a questo rifiuto in apparenza demente, sta nascosto un granello di saggezza, in cui possiamo indovinare il germe invernalizzato di un'esperienza futura. Il compito che questo scritto si propone è — raccogliendo l'eredità del programma benjaminiano «della filosofia che viene» - quello di preparare il luogo logico in cui questo germe possa giungere a maturazione.

Glossa.

Un racconto di Tieck, che ha per titolo Il superfluo nella vita, ci presenta una coppia di amanti spiantati che rinunciano man mano a ogni bene e a ogni attività esterna e finiscono col vivere rinchiusi nella loro stanza. Da ultimo, non riuscendo più a trovar legna da ardere, essi bruciano per scaldarsi anche la scala di legno che collegava la loro stanza al resto della casa e restano isolati dal mondo esterno, senz'altro possesso e senz'altra occupazione che il loro amore. Questa scala — ci fa capire Tieck - è l'esperienza, che essi sacrificano alle fiamme della «pura conoscenza». Quando il padrone di casa (che rappresenta qui le ragioni dell'esperienza) cerca, tornando, la vecchia scala che conduceva al piano affittato ai due giovani inquilini, Enrico (questo è il nome del protagonista) lo deride con queste parole: «Egli si vuole sostenere colla vecchia esperienza di chi sta a terra e vuol muoversi lentamente, salendo un gradino dopo l'altro, all'altezza della comprensione più alta, ma intanto non potrà seguire mai la nostra immediata intuizione, di noi che abbiamo ormai abolito tutti questi triviali momenti dell'esperienza e della successione, per sacrificarli, secondo l'antica legge dei Parsi, alla pura conoscenza, colla fiamma purificatrice e vivificante».

La soppressione della scala, cioè dell'esperienza, è giustificata da Tieck come una «filosofia della povertà imposta loro dal destino». È una tale «filosofia della povertà» che può spiegare oggi il rifiuto dell'esperienza da parte dei giovani {ma non solo dei giovani: indiani metropolitani e turisti, hippies e padri di famiglia sono accomunati — ben al di là di quanto essi sarebbero mai disposti a riconoscere — da un'identica espropriazione dell'esperienza}. Poiché essi sono come quei personaggi dei fumetti della nostra infanzia che possono camminare nel vuoto fin tanto che non se ne accorgano: se se ne accorgono, se ne fanno

l'esperienza, essi precipitano irrimediabilmente.

Per questo, se la loro condizione è, oggettivamente, terribile, mai si vide però uno spettacolo più ripugnante di una generazione di adulti che, dopo aver distrutto fin l'ultima possibilità di un'esperienza autentica, rinfaccia la sua miseria a una gioventù che non è più capace di esperienza. In un momento in cui si vorrebbe imporre a un'umanità, che, di fatto, è stata espropriata dell'esperienza, un'esperienza manipolata e guidata come in un labirinto per topi, quando la sola esperienza possibile è, cioè, orrore o menzogna, allora il rifiuto dell'esperienza può — provvisoriamente - costituire una difesa legittima.

Anche l'odierna tossicomania di massa dev'essere vista nella prospettiva di questa distruzione dell'esperienza. Poiché ciò che differenzia i nuovi drogati dagli intellettuali che scoprirono la droga nel xix secolo, è che questi ultimi (almeno i meno lucidi fra di essi) potevano ancora illudersi di star compiendo una nuova esperienza, mentre per i primi si tratta ormai soltanto di sbarazzarsi di ogni esperienza.

II.

In un certo senso, l'espropriazione dell'esperienza era implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna. «L'esperienza, se viene incontro spontaneamente, si chiama caso, se appositamente cercata prende il nome di esperimento. Ma l'esperienza comune non è che una scopa slegata, un procedere a tastoni come chi di notte si vada aggirando qua e là nella speranza di imboccare la via giusta, mentre sarebbe assai più utile e prudente aspettare il giorno e accendere un lume e, quindi, infilare la strada. L'ordine vero dell'esperienza comincia con l'accendere il lume; con esso poi rischiarata la via, principiando dall'esperienza ordinata e matura e non già da quella saltuaria e a rovescio; prima deduce gli assiomi e poi procede a nuovi esperimenti». In questa frase di Francesco Bacone, l'esperienza in senso tradizionale - cioè quella che si traduce in massime e proverbi - è già condannata senza appello. La distinzione di verità di fatto e verità di ragione (che Leibniz formula affermando che « quando si aspetta che domani sorgerà il sole, si agisce da empirici, poiché è andata sempre così fino ad oggi. Solo l'astronomo giudica con ragione») sancisce ulteriormente questa condanna. Poiché, contrariamente a quanto si è spesso ripetuto, la scienza moderna nasce da una diffidenza senza precedenti nei confronti dell'esperienza com'era tradizionalmente intesa (Bacone la definisce una « selva » e un « labirinto », in cui si propone di mettere ordine). Dallo sguardo gettato nel *perspicillum* di Galileo, non uscirono sicurezza e fiducia nell'esperienza, ma il dubbio di Cartesio e la sua celebre ipotesi di un demone la cui sola occupazione è quella di ingannare i nostri sensi.

La certificazione scientifica dell'esperienza che si attua nell'esperimento - che permette di dedurre le impressioni sensibili nell'esattezza di determinazioni quantitative e, quindi, di prevedere impressioni future - risponde a questa perdita di certezza trasportando l'esperienza il più possibile fuori dell'uomo: negli strumenti e nei numeri. Ma, in questo modo, l'esperienza tradizionale perdeva in realtà ogni valore. Perché -

come mostra l'ultima opera della cultura europea che sia ancora interamente fondata sull'esperienza: gli *Essais* di Montaigne — l'esperienza è incompatibile con la certezza e un'esperienza divenuta calcolabile e certa perde immediatamente la sua autorità. Non si può formulare una massima né raccontare una storia là dove vige una legge scientifica. L'esperienza, di cui si occupa Montaigne, era così poco rivolta alla scienza che egli ne definisce anzi la materia come un « *subjet informe, qui ne peut rentrer en production ouvragère* » e in cui non è possibile fondare alcun giudizio costante (« *il n'y a aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objects... Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre...* »).

L'idea di un'esperienza separata dalla conoscenza ci è oggi diventata così estranea, che abbiamo dimenticato che, fino alla nascita della scienza moderna, esperienza e scienza avevano ciascuna il proprio luogo. Non solo, ma diverso era anche il soggetto cui esse facevano capo. Soggetto dell'esperienza era il *sensu comune*, presente in ogni individuo (è il « principio che giudica » di Aristotele e la *vis aestimativa* della psicologia medioevale, che non sono ancora ciò che noi chiamiamo il buon senso), mentre soggetto della scienza è il *noùs* o l'intelletto agente, che è separato dall'esperienza, « impassibile » e « divino » (anzi, per essere precisi, la conoscenza non aveva neppure un soggetto nel senso moderno di un *ego*, ma piuttosto il singolo individuo era il *sub-jectum* in cui l'intelletto agente, unico e separato, attuava la conoscenza).

È in questa separazione fra esperienza e scienza che noi dobbiamo vedere il senso - per nulla astruso, ma estremamente concreto - delle dispute che divisero gli interpreti dell'aristotelismo tardo-antico e medioevale circa l'unicità e la separazione dell'intelletto e la sua comunicazione coi soggetti dell'esperienza. Intelligenza (*noùs*) e anima (*psychè*) non sono, infatti, per il pensiero antico (e, almeno fino a san Tommaso - anche per il pensiero medioevale) la stessa cosa, e l'intelletto non è, come noi siamo abituati a pensare, una « facoltà » dell'anima: esso non le appartiene in alcun modo, ma « separato, incommisto, impassivo », secondo la celebre formula aristotelica, comunica con essa per attuare la conoscenza. Conseguentemente, il problema centrale della conoscenza non è, per l'antichità, quello del rapporto fra un soggetto e un oggetto, ma quello del rapporto fra l'uno e il molteplice. Per questo il pensiero classico non conosce un problema dell'esperienza come tale, ma ciò che si pone per noi come

problema dell'esperienza, si presenta naturalmente ad esso come problema del rapporto (della «partecipazione», ma anche della «differenza», come dirà Platone) fra l'intelletto separato e i singoli individui, fra l'uno e il molteplice, fra l'intelligibile e il sensibile, fra l'umano e il divino. Ed è questa differenza che il coro dell'*Orestea* di Eschilo sottolinea, caratterizzando - contro l'*hybris* di Agamennone - il sapere umano come un *pàthei màthos*, un imparare solo attraverso e dopo un patire, che esclude ogni possibilità di prevedere, cioè di conoscere con certezza alcunché.

A questa separazione dell'esperienza e della scienza, del sapere umano e del sapere divino, l'esperienza tradizionale (quella, per intenderci, di cui si occupa Montaigne) si mantiene fedele. Essa è precisamente esperienza del limite che separa queste due sfere. Questo limite è la morte. Per questo Montaigne può formulare il fine ultimo dell'esperienza come un avvicinamento alla morte, cioè come un portare l'uomo a maturità attraverso un'anticipazione della morte in quanto limite estremo dell'esperienza. Ma questo limite resta, per Montaigne, un inespugnabile, a cui è possibile soltanto avvicinarsi («si nous ne pouvons le joindre, nous le pouvons approcher»); e, nel momento stesso in cui raccomanda di «abituarsi» e «togliere l'estraneità» alla morte («ostons luy l'estrangeté, pratiquons le, n'ayon rien si souvent en teste que la mort»), egli ironizza però su quei filosofi «si excellens mesnagers du temps, qu'ils ont essayé en la mort mesme de la gouter et savourer, et ont bande leur esprit pour voir que c'estoit ce passage; mais ils ne sont pas revenus nous en dire les nouvelles».

Nella sua ricerca della certezza, la scienza moderna abolisce questa separazione e fa dell'esperienza il luogo - il «metodo», cioè il cammino, — della conoscenza. Ma, per far questo, essa deve procedere a una rifusione dell'esperienza e a una riforma dell'intelligenza, espropriandone innanzitutto i soggetti e ponendo al loro posto un unico nuovo soggetto. Poiché la grande rivoluzione della scienza moderna non consistette tanto in un'allegazione dell'esperienza contro l'autorità (dell'*argumentum ex re* contro l'*argumentum ex verbo*, che non sono, in realtà, inconciliabili), quanto nel riferire conoscenza e esperienza a un soggetto unico, che non è altro che la loro coincidenza in un punto archimedeo astratto: l'*ego cogito* cartesiano, la coscienza.

Attraverso questa interferenza di esperienza e scienza in un unico soggetto (che, essendo universale e impassibile e, nello

stesso tempo, un *ego*, riunisce in sé le proprietà dell'intelletto separato e del soggetto dell'esperienza), la scienza moderna riattua quella liberazione dal *pàthei màthos* e quella congiunzione del sapere umano col sapere divino che costituivano il carattere proprio dell'esperienza misterica e che avevano trovato nell'astrologia, nell'alchimia e nella speculazione neoplatonica la loro espressione prescientifica. Perché non nella filosofia classica, ma nella sfera della religiosità misterica tardo-antica, il limite fra umano e divino, fra il *pàthei màthos* e la pura scienza (al quale, secondo Montaigne, è possibile solo avvicinarsi, senza mai toccarlo), era stato oltrepassato per la prima volta nell'idea di un *pàthéma* indicibile in cui l'iniziato compiva l'esperienza della propria morte («conosce il fine della vita», dice Pindaro) e acquistava così «previsioni più dolci riguardo alla morte e al tempo compiuto ».

La concezione aristotelica delle sfere celesti omocentriche come «intelligenze» pure e divine, immuni da cambiamento e da corruzione e separate dal mondo terrestre sublunare, che è il luogo del cambiamento e della corruzione, ritrova il suo senso originario solo se la si colloca sullo sfondo di una cultura che concepisce esperienza e conoscenza come due sfere autonome. L'aver messo in relazione i «cieli» dell'intelligenza pura con la «terra» dell'esperienza individuale, è la grande scoperta dell'astrologia, che fa di essa non già un'avversaria, ma una condizione necessaria della scienza moderna. Solo perché l'astrologia (come l'alchimia, che è con essa solidale) aveva stretto in un soggetto unico nel destino (nell'Opera) cielo e terra, divino e umano, la scienza poté unificare in un nuovo *ego* scienza e esperienza, che avevano fatto capo fino a allora a due soggetti distinti. E solo perché la mistica neoplatonica ed ermetica aveva colmato la separazione aristotelica fra *noûs* e *psyché* e la differenza platonica fra l'uno e il molteplice, con un sistema emanatistico in cui una gerarchia continua di intelligenze, angeli, demoni e anime (si ricordino gli angeli-intelligenze di Avicenna e di Dante) comunicava in una «grande catena» che parte dall'Uno ed ad esso fa ritorno, fu possibile porre a fondamento della «scienza sperimentale» un unico soggetto. Che il mediatore universale di questa unione ineffabile fra intellegibile e sensibile, fra corporeo e incorporeo, divino ed umano fosse, nella speculazione tardo-antica e medioevale, un *pneuma*, uno «spirito », ciò non è certo irrilevante, perché è proprio questo «spirito sottile» (lo *spi-ritus phantasticus* della mistica

medioevale) che fornirà qualcosa di più che il nome al nuovo soggetto della scienza, che in Descartes si presenta appunto come *esprit*. Lo svolgimento della filosofia moderna è interamente compreso, come un capitolo di quella che Spitzer definiva «semantica storica», nella contiguità semantica fra *pneuma* — *spiritus* — *esprit* — *Geist* ed è proprio perché il soggetto moderno dell'esperienza e della conoscenza - così come il concetto stesso di esperienza - ha le sue radici in una concezione mistica, che ogni esplicitazione del rapporto fra esperienza e conoscenza nella cultura moderna è condannata a urtarsi a difficoltà quasi insormontabili.

Attraverso la scienza, sono infatti la mistica neoplatonica e l'astrologia che fanno il loro ingresso nella cultura moderna, contro l'intelligenza separata e il cosmo incorruttibile di Aristotele. E se l'astrologia è stata successivamente abbandonata (solo successivamente: non si deve dimenticare che Ticho Brahe, Keplero e Copernico erano anche astrologi, come fervente partigiano dell'astrologia era Ruggero Bacone, che anticipa per tanti aspetti la scienza sperimentale), ciò è perché il suo principio essenziale - l'unione di esperienza e conoscenza - era stato a tal punto assimilato come principio della nuova scienza con la costituzione di un nuovo soggetto, che l'apparato propriamente mitico-divinatorio diventava superfluo. L'opposizione razionalismo/irrazionalismo, che appartiene così irriducibilmente alla nostra cultura, ha il suo fondamento nascosto proprio in questa coappartenenza originaria di astrologia, mistica e scienza, di cui il *revival* astrologico fra gli intellettuali rinascimentali è il sintomo più appariscente. Storicamente, questo fondamento coincide col fatto, ormai saldamente acquisito grazie agli studi della filologia warburghiana, che la restaurazione umanistica dell'antichità fu una restaurazione non dell'antichità classica, ma della cultura tardo-antica e, particolarmente, del neoplatonismo e dell'ermetismo. Per questo, una critica della mistica, dell'astrologia e dell'alchimia deve necessariamente implicare una critica della scienza, e solo il recupero di una dimensione in cui scienza e esperienza ritrovassero ciascuna il proprio luogo originale, potrebbe portare a un definitivo superamento dell'opposizione razionalismo/irrazionalismo.

Ma mentre la coincidenza di esperienza e conoscenza costituiva nei misteri un evento ineffabile, che si compiva con la morte e la rinascita dell'adepto ammutolito, e mentre, nell'alchimia, essa si attuava nel processo dell'Opera di cui costituiva il compimento, nel nuovo soggetto della scienza essa

diventa non già qualcosa di indicibile, ma ciò che è sempre già detto in ogni pensiero e in ogni frase, cioè non un *pàthéma*, ma un *màthéma* nel senso originario della parola: cioè qualcosa che è sempre già immediatamente conosciuto in ogni atto di conoscenza, il fondamento e il soggetto di ogni pensiero.

Noi siamo così abituati a rappresentarci il soggetto come una realtà psichica sostanziale, cioè come una coscienza intesa come luogo di processi psichici, che dimentichiamo che, al suo apparire, il carattere «psichico» e sostanziale del nuovo soggetto non era certo qualcosa di ovvio. Nell'istante in cui emerge all'evidenza nella formulazione cartesiana, esso non è, infatti, una realtà psichica (non è né la *psyche* di Aristotele né l'*anima* della tradizione medioevale), ma un puro punto archimedeo («*nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...*») che si è costituito proprio attraverso la quasi mistica riduzione di ogni contenuto psichico eccetto il puro atto del pensare («*Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutrirì vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit*»). Nella sua purezza originaria, il soggetto cartesiano non è che il soggetto del verbo, un ente puramente linguistico-funzionale, molto simile alla « scintilla synderesis » e all'« apice della mente » della mistica medioevale, la cui realtà e la cui durata coincidono con l'istante della sua enunciazione («...hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum... Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem»).

L'impalpabilità e l'insostanzialità di questo *ego* si tradisce nella difficoltà che Descartes prova a nominarlo e a identificarlo al di fuori dell'ambito della pura enunciazione *io penso, io sono*, e nell'insoddisfazione con cui egli, costretto ad abbandonare la vaghezza della parola *res*, elenca il vocabolario tradizionale della psicologia (« *res cogitans, id est mens, si ve animus, sive intellectus, sive ratio*»), soffermandosi alla fine, non senza incertezza, sulla parola *mens* (che diventa *esprit* nell'edizione francese delle *Meditations* del 1647). Tuttavia, subito dopo (con un salto logico la cui incoerenza non era sfuggita ai primi lettori delle *Meditazioni*, in particolare a Mersenne e a Hobbes, che rimprovera a Descartes una

deduzione analoga a «je suis promenant, donc je suis une promenade»), questo soggetto viene presentato come una sostanza, contrapposta alla sostanza materiale, alla quale vengono di nuovo attribuite tutte le proprietà che caratterizzano l'anima della psicologia tradizionale, compresa la sensazione («Res cogitans? Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens»). Ed è quest'io sostantivato, in cui si realizza l'unione di *nous* e *psychè*, di esperienza e conoscenza, che fornisce la base su cui il pensiero successivo, da Berkeley a Locke, costruirà il concetto di una coscienza psichica che si sostituisce, come nuovo soggetto metafisico, all'anima della psicologia cristiana e al *noûs* della metafisica greca.

La trasformazione del suo soggetto non lascia immutata l'esperienza tradizionale. In quanto il suo fine era di portare l'uomo alla maturità, cioè a una anticipazione della morte come idea di una totalità compiuta dell'esperienza, essa era, infatti, qualcosa di essenzialmente finito, era, cioè, qualcosa che si poteva *avere* e non soltanto *fare*. Ma, una volta che l'esperienza sia invece riferita al soggetto della scienza, che non può giungere a maturità, ma solo accrescere le proprie conoscenze, essa diventa, al contrario, qualcosa di essenzialmente infinito, un concetto «asintotico», come dirà Kant, cioè qualcosa che si può solo *fare* e mai *avere*: nient'altro, appunto, che il processo infinito della conoscenza.

Per questo chiunque si proponesse oggi di recuperare l'esperienza tradizionale, verrebbe a trovarsi in una situazione paradossale. Poiché egli dovrebbe cominciare innanzitutto col cessare di fare esperienze, col sospendere la conoscenza. Ma ciò non vuol dire che egli avrebbe, solo per questo, ritrovato l'esperienza che si può, insieme, fare e avere. Il vecchio soggetto dell'esperienza, infatti, non esiste più. Egli si è sdoppiato. Al suo posto vi sono ora due soggetti, che, all'inizio del Seicento (cioè proprio negli stessi anni in cui Keplero e Galileo pubblicano le loro scoperte), un romanzo ci rappresenta mentre camminano l'uno accanto all'altro, inseparabilmente congiunti in una ricerca avventurosa quanto inutile.

Don Chisciotte, il vecchio soggetto della conoscenza, è stato incantato e può soltanto fare esperienza senza mai averla. Al suo fianco, Sancho Pancha, il vecchio soggetto dell'esperienza, può soltanto avere esperienza, senza mai farla.

I. Fantasia ed esperienza.

Nulla può dare la misura del mutamento intervenuto nel significato dell'esperienza, quanto il rovesciamento che esso produce nello statuto dell'immaginazione. Poiché l'immaginazione, che è oggi espunta dalla conoscenza come «irreale», era invece per l'antichità il medium per eccellenza della conoscenza. In quanto mediatrice fra senso e intelletto, che rende possibile, nel fantasma, l'unione fra la forma sensibile e l'intelletto possibile, essa occupa nella cultura antica e medioevale esattamente lo stesso luogo che la nostra cultura assegna all'esperienza. Lungi dall'essere qualcosa di irreale, il mundus imaginabilis ha la sua piena realtà fra il mundus sensibilis e il mundus intelle-gibilis, ed è, anzi, la condizione della loro comunicazione, cioè della conoscenza. E, dal momento che è la fantasia che, secondo l'antichità, forma le immagini dei sogni, ciò spiega il particolare rapporto che, nel mondo antico, il sogno intrattiene con la verità (come nella divinazione per somma) e con la conoscenza efficace (come nella terapia medica per incubazione). Ciò è ancora vero nelle culture primitive. Devereux riferisce che i mohave (in questo non dissimili da altre culture sciamaniche) ritengono che i poteri sciamanici e le conoscenze dei miti, delle tecniche e dei canti che vi si riferiscono, si acquisiscono in sogno. Non solo, ma se venissero acquisite nello stato di veglia, esse resterebbero sterili e inefficaci finché non venissero sognate: «così uno sciamano, che mi aveva permesso di annotare e imparare i suoi canti terapeutici rituali, mi spiegò che io non avrei avuto ugualmente il potere di guarire, perché non avevo potenziato e attivato i suoi canti attraverso l'apprendimento onirico».

Nella formula in cui l'aristotelismo medioevale riassume questa funzione mediatrice dell'immaginazione («nihil potest homo intelligere sine phantasmate»), l'omologia fra fantasia e esperienza è ancora perfettamente evidente. Ma, con Cartesio e la nascita della scienza moderna, la funzione della fantasia è assunta dal nuovo soggetto della conoscenza: l'ego cogito (da notare che, nel vocabolario tecnico della filosofia medioevale, cogitare designava piuttosto il discorso della fantasia che l'atto dell'intelligenza). Tra il nuovo ego e il mondo corporeo, fra res cogitans e res extensa, non c'è bisogno di alcuna mediazione. L'espropriazione della fantasia, che ne consegue, si manifesta nel nuovo modo di caratterizzarne la natura: mentre essa non era — in passato — qualcosa di «soggettivo», ma era, piuttosto, la coincidenza di

soggettivo e oggettivo, di interno e esterno, di sensibile e intellegibile, ora è il suo carattere combinatorio e allucinatorio, che l'antichità relegava sullo sfondo, a emergere in primo piano. Da soggetto dell'esperienza, il fantasma diventa il soggetto dell'alienazione mentale, delle visioni e dei fenomeni magici, cioè di tutto ciò che resta escluso dall'esperienza autentica.

II. Cavalcanti e Sade.

(Il desiderio e il bisogno).

L'espropriazione della fantasia dall'ambito dell'esperienza getta però un'ombra su quest'ultima. Quest'ombra è il desiderio, cioè l'idea di una inappropriabilità e inesauribilità dell'esperienza. Poiché, secondo un'intuizione già operante nella psicologia classica, che sarà compiutamente svolta dalla cultura medioevale, fantasia e desiderio sono strettamente connessi. Anzi il fantasma, che è la vera origine del desiderio («phantasia ea est, quae totum parit desiderium»), e anche — come mediatore fra l'uomo e l'oggetto — la condizione della appropriabilità dell'oggetto del desiderio e quindi, in ultima analisi, della sua soddisfazione. La scoperta medioevale dell'amore ad opera dei poeti provenzali e stilnovisti è, da questo punto di vista, la scoperta che l'amore ha per oggetto non direttamente la cosa sensibile, ma il fantasma; è, cioè, semplicemente la scoperta del carattere fantasmatico dell'amore. Ma, data la natura mediale della fantasia, ciò significa che il fantasma è, anche, il soggetto e non semplicemente l'oggetto dell'eros. In quanto, infatti, l'amore ha il suo luogo unico nella fantasia, il desiderio non trova mai davanti a sé l'oggetto nella sua corporeità (di qui l'apparente «platonismo» dell'eros trobadorico-stilnovistico), ma una immagine (un «angelo», nel significato tecnico che questa parola ha nei filosofi arabi e nei poeti d'amore: una immaginazione pura e separata dal corpo, una substantia separata che, col suo desiderio, muove le sfere celesti), una «nova persona» che è, letteralmente, fatta di desiderio (Cavalcanti: «formando di desio nova persona»), nella quale si aboliscono i confini fra soggettivo e oggettivo, corporeo e incorporeo, il desiderio e il suo oggetto. E proprio perché l'amore non è qui opposizione di un soggetto desiderante e di un oggetto del desiderio, ma ha nel fantasma, per così dire, il suo soggetto-oggetto, i poeti possono definirne il carattere (in opposizione a un fol amour che può solo consumare il suo oggetto senza mai veramente unirsi a lui, senza mai farne l'esperienza) come un «amore compiuto» (fin'amors), il cui godimento non ha mai fine («gioi che mai non fina») e,

collegandolo con la teoria averroista che vede nel fantasma il luogo in cui si compie l'unione del singolo individuo con l'intelletto agente, trasformare l'amore in una esperienza soteriologica.

Ma una volta che la fantasia sia stata, invece, esclusa dall'esperienza come irreal e il suo posto occupato dall'ego cogito (divenuto soggetto del desiderio, «ens percipiens ac appetens», nelle parole di Leibniz), il desiderio muta radicalmente di statuto e diventa, nella sua essenza, insoddisfa-cibile, mentre il fantasma, che era mediatore e garante dell'appropriabilità dell'oggetto del desiderio (era, cioè, quel che permetteva di farne l'esperienza) diventa ora la cifra stessa della sua inappropriabilità (della sua «inesperibili-tà»). Per questo, in Sade (diversamente che in Cavalcanti), l'io desiderante, acceso dal fantasma («il faut monter un peu son imagination», ripetono i personaggi sadiani), trova davanti a sé solo un corpo, un objectum che può soltanto consumare e distruggere senza mai soddisfarsi, perché in esso il fantasma sfugge e si nasconde all'infinito.

L'ablazione della fantasia dalla sfera dell'esperienza scinde, infatti, ciò che Eros (come figlio di Poros e di Penia) riuniva in sé, in desiderio (legato alla fantasia, insaziabile e incommensurabile) e bisogno (legato alla realtà corporea, misurabile e teoricamente soddisfacibile), in modo che essi non possono mai coincidere nello stesso soggetto. Ciò che l'uomo di Sade, come soggetto del desiderio, ha davanti a sé, è sempre un altro uomo in quanto soggetto del bisogno, poiché il bisogno non è che la forma inversa del proprio desiderio e la cifra della sua essenziale estraneità. È questa scissione dell'eros che Juliette esprime nel modo più denso quando, a proposito del desiderio particolare del cavaliere, che vuole soddisfarsi col caput mortuum della sua digestione, esclama: «Tenez, à l'instant, si vous le desirez; vous en avez l'envie, moi j'en ai le besoin».

Di qui, nell'universo sadiano, la necessità della perversione, che, facendo coincidere desiderio e bisogno, trasforma in godimento la frustrazione essenziale del desiderio. Poiché ciò che il perverso riconosce, è che è il proprio desiderio (in quanto non gli appartiene), che si presenta, nell'altro, come bisogno. All'affermazione di Juliette, egli potrebbe rispondere: «ciò che tu senti come l'intima estraneità del bisogno corporeo è ciò che io sento come l'estranea intimità del desiderio: ton besoin, c'est mon envie; mon envie, c'est ton besoin». Se, in Sade, malgrado tutto e ad onta dell'espropriazione dell'esperienza che egli incarna così profeticamente nel ripetitivo delirio dei suoi personaggi, c'è godimento, c'è gioia, se, nei suoi romanzi, sopravvive ancora, stravolto, il puro progetto edenico della poesia trobaiorico-

stilnovistica, ciò è grazie alla perversione che svolge, nell'eros sadiano, la stessa funzione che la poesia stilnovistica affidava al fantasma e alla donna-angelo. La perversione è l'arcangelo salvifico che si alza in volo dal teatro insanguinato di Eros per sollevare al cielo l'uomo sadiano.

Che la scissione fra desiderio e bisogno, su cui tanto oggi si discute, non sia qualcosa che possa essere colmato con la buona volontà, né tanto meno un nodo che una prassi politica sempre più cieca possa credere di rescindere con un gesto, la situazione del desiderio nella Fenomenologia dello Spirito (e ciò che Lacan, con l'acume abituale, ha saputo estrarne come objet a e come désir de l'Autre) dovrebbe mostrarlo in modo eloquente. Poiché, in Hegel, il desiderio (che appare, significativamente, come il primo momento dell'autocoscienza) può soltanto cercare di negare il proprio oggetto, ma mai soddisfarsi su di esso. L'io desiderante raggiunge, infatti, la sua certezza di sé solo attraverso la soppressione dell'altro: «Certo della nullità di quest'altro, egli pone per sé questa nullità come propria verità, annienta l'oggetto indipendente e si dà, così, certezza di sé... Ma, in questa soddisfazione, la coscienza di sé fa l'esperienza dell'indipendenza del suo oggetto: la soddisfazione ha, infatti, luogo solo attraverso la soppressione di quest'altro. Perché la soppressione sia, anche l'altro dev'essere. La coscienza di sé non può dunque sopprimere l'oggetto attraverso il suo rapporto negativo con esso; in questo modo, egli piuttosto lo riproduce, così come riproduce il desiderio».

Quel godimento che, in Sade, è reso possibile dalla perversione, in Hegel è operato dal servo, che media il godimento del padrone. «Il padrone si riferisce alla cosa attraverso la mediazione dello schiavo; lo schiavo, come coscienza di sé in generale, si comporta negativamente rispetto alla cosa e la sopprime; ma essa, nello stesso tempo, resta per lui indipendente ed egli non può venirne a capo e annientarla col suo atto di negazione: lo schiavo la trasforma perciò soltanto col suo lavoro. Inversamente, grazie a questa mediazione, il rapporto immediato diventa, per il padrone, la pura negazione di questa stessa cosa, cioè il godimento; ciò che non è stato realizzato dal desiderio, è ora realizzato dal godimento del padrone: finirla con la cosa: la soddisfazione nel godimento. Il desiderio non può realizzare ciò a causa dell'indipendenza della cosa; ma il padrone, che ha interposto lo schiavo fra sé e la cosa, si riferisce soltanto alla dipendenza della cosa, e ne gode puramente. Il lato dell'indipendenza della cosa, egli lo abbandona allo schiavo che la lavora».

La domanda che l'uomo di Sade continua a porre attraverso il fragore di una macchina dialettica che ne rimanda all'infinito la

risposta al processo globale, è, però, appunto: «Che ne è del godimento dello schiavo? E com'è possibile far nuovamente coincidere le due meta recise di Eros?»

III. Esperienza, quète, avventura.

In un modo particolare si presenta il problema dell'esperienza nelle quètes medioevali. Poiché il rapporto fra esperienza e scienza nel mondo cristiano medioevale è governato da un principio che Onorio di Autun formula in modo esemplare scrivendo: «prima del peccato originale, l'uomo conosceva il bene e il male: il bene per esperienza (per experientiam), il male per scienza (per scientiam) Ma, dopo il peccato, l'uomo conosce il male per esperienza, il bene soltanto per scienza». La quète, cioè il tentativo dell'uomo che può soltanto conoscere il bene per scientiam di farne l'esperienza, esprime l'impossibilità di unire scienza e esperienza in un unico soggetto. Per questo Perceval, che vede il graal, ma omette di farne esperienza, è il personaggio emblematico della quète, non meno di Galahad, la cui esperienza del graal sprofonda nell'ineffabile. Da questo punto di vista, il graal (cioè l'impossibile punto di fuga in cui la frattura della conoscenza si salda e le due parallele della scienza e dell'esperienza s'incontrano) è semplicemente ciò che costituisce la giusta esperienza umana come aporia, cioè, letteralmente, come assenza di via (a-po-ria). Per questo la quète è l'esatto contrario (ma, come tale, ne contiene anche la profezia) di quella scientia experimentalise il cui progetto è già sognato, alla fine del Medioevo, da Ruggero Bacone e che troverà poi in Francesco Bacone la sua codificazione.

Mentre l'esperienza scientifica è, infatti, la costruzione di una via certa (di una méthodos, cioè di un sentiero) alla conoscenza, la quète è, invece, il riconoscimento che l'assenza di via (l'aporia) è l'unica esperienza possibile per l'uomo. Ma, per lo stesso motivo, la quète è, anche, il contrario dell'avventura, che, nell'età moderna, si presenta come l'ultimo rifugio dell'esperienza. Poiché l'avventura presuppone che vi sia una via all'esperienza e che questa via passi per lo straordinario e per l'esotico (contrapposto al familiare e al comune); mentre, nell'universo della quète, l'esotico e lo straordinario sono soltanto la cifra dell'aporia essenziale di ogni esperienza. Per questo Don Chisciotte, che vive il quotidiano e il familiare (il paesaggio della Mancha e i suoi abitanti) come straordinario, è il soggetto di una quète perfettamente corrispondente a quelle medioevali.

IV. La «notte oscura» di Descartes.

La prossimità fra l'esperienza cartesiana dell'ego cogito e l'esperienza mistica è più concreta di quanto si possa immaginare. Possediamo delle annotazioni di Descartes, note come Olimpiche, in cui egli racconta come aveva cominciato a comprendere il fondamento di una scoperta meravigliosa (cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis). Secondo Baillet, il primo biografo di Descartes, che ha trascritto queste annotazioni in stile indiretto, «il io novembre 1619, essendosi addormentato tutto pieno di entusiasmo e occupato dal pensiero di aver trovato quel giorno il fondamento della scienza meravigliosa, egli (Descartes) ebbe tre sogni consecutivi in una sola notte, che pensò non potergli essere stati inviati che dall'alto... (segue il racconto dei tre sogni)». Mentre stava ancora sognando Descartes cominciò a interpretare egli stesso il suo sogno; destatosi, continuò l'interpretazione «senza, emozione e con gli occhi aperti». «Lo spavento che lo aveva colpito nel secondo sogno segnava, secondo lui (scrive Baillet) la sua sinderesi, cioè il rimorso della sua coscienza riguardo ai peccati che aveva commesso fino a allora nel corso della sua vita. La folgore, di cui aveva udito il rombo, era il segnale dello Spirito di Verità che scendeva su di lui per possederlo ». La sinderesi non è qui semplicemente, come sembra ritenere Baillet, il rimorso di coscienza, ma è un termine tecnico della mistica neoplatonica rinascimentale e medioevale, che indica la parte più alta e sottile dell'anima, che comunica direttamente col sovrasensibile e non è stata corrotta dal peccato originale. È forse lecito vedere in queste pagine un'anticipazione della successiva esperienza dell'ego cogito e una riprova della sostanziale prossimità fra quelle che noi tendiamo troppo spesso a concepire come polarità antitetiche della nostra cultura. Come la sinderesi mistica, anche il cogito è, come abbiamo visto, ciò che resta dell'anima dopo che essa si è spogliata, attraverso una sorta di «notte oscura», di tutti gli attributi e di tutti i contenuti. Il centro di questa esperienza trascendentale dell'io è espresso esemplarmente da un mistico arabo, Al Hallaj: «Io sono io e non ci sono più attributi; io sono io e non ci sono più qualificazioni... Io sono il puro soggetto del verbo».

III.

È su questo sfondo che bisogna situare l'impostazione kantiana del problema dell'esperienza che, mentre identifica il contenuto dell'esperienza possibile con la scienza del suo tempo (cioè con la fisica newtoniana), pone però con nuovo rigore il problema del suo soggetto. Contro la sostanzializzazione del soggetto in un unico io psichico, Kant comincia infatti col distinguere «con ogni cura» *l'io penso*, soggetto trascendentale che non può essere in alcun modo sostanziato o psicologizzato, dalla coscienza psicologica o *io empirico*.

È il vecchio soggetto dell'esperienza che torna qui a presentarsi autonomamente come io empirico, che è «in sé disperso e senza relazione con l'identità del soggetto» e, come tale, è incapace di fondare una vera conoscenza. Accanto ad esso, come condizione di ogni conoscenza, sta *l'io penso*, la coscienza trascendentale, cioè l'unità sintetica originaria della coscienza, «grazie alla quale soltanto io posso attribuire a un identico me stesso la molteplicità delle mie rappresentazioni» e, in mancanza della quale, l'esperienza non sarebbe mai conoscenza, ma solo «una rapsodia di percezioni».

La composizione di questa dualità in un soggetto unico è esplicitamente confutata da Kant attraverso l'esclusione dell'intuizione intellettuale da una parte e, dall'altra, attraverso la critica del «paralogismo psicologico» che sta alla base della psicologia razionale. Poiché, per Kant, il soggetto trascendentale, come non può *conoscere* un oggetto (per questo ha bisogno dell'intuizione fornita dall'esperienza sensibile, essendo in se stesso incapace di intuizione), ma soltanto *pensarlo*, così non può nemmeno conoscere se stesso come una realtà sostanziale, che potrebbe essere oggetto di una psicologia razionale. «A fondamento di questa, — egli scrive in un passo in cui la realtà puramente trascendentale del soggetto è ribadita con vigore, - noi non possiamo porre altro che la rappresentazione semplice e per se stessa vuota affatto di contenuto: Io; della quale non si può dire che sia un concetto, ma una semplice coscienza che accompagna tutti i concetti.

Con questo Io o Egli o Quello (*Es*), (la cosa), che pensa, non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale = x , che non viene conosciuto se non per mezzo dei pensieri, che sono suoi predicati, e di cui non possiamo avere astrattamente mai il minimo concetto; e per cui, quindi, ci avvolgiamo in un perpetuo circolo, dovendoci già servire sempre della sua rappresentazione per giudicare qualcosa di esso: inconveniente, che non è da esso separabile, poiché la coscienza in sé non è una rappresentazione, che distingue un oggetto particolare, bensì una forma della rappresentazione in generale, in quanto deve essere detta conoscenza: giacché di essa posso dire soltanto che, per suo mezzo, *io penso* qualunque cosa... Da tutto ciò si vede che un semplice equivoco dà origine alla psicologia razionale. L'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, viene qui presa per intuizione del soggetto presa come oggetto, e vi si applica la categoria di sostanza. Ma essa non è se non l'unità nel pensiero, per il cui solo mezzo non è dato nessun oggetto, e a cui perciò non si può applicare la categoria di sostanza, come quella che suppone sempre un'intuizione data; e perciò questo soggetto non può assolutamente essere conosciuto».

In questo modo, l'impostazione più rigorosa del problema dell'esperienza finisce col fondarne la possibilità attraverso la posizione dell'inesperibile. Ma la tenacia con cui Kant difese lo sdoppiamento dell'io contro ogni confusione e ogni sconfinamento, mostra come egli vedesse la condizione stessa della possibilità di una conoscenza proprio in questa puntigliosa opera di agrimensore, che delimitava da ogni parte quella dimensione trascendentale che «trae il suo nome dal confinare col trascendente, e dal trovarsi perciò in pericolo di cadere non solo nel sovraseren-sibile, ma in ciò che è affatto privo di senso».

La *Critica della Ragion pura* è l'ultimo luogo in cui il problema dell'esperienza, all'interno della metafisica occidentale, sia accessibile nella sua forma pura, cioè senza che ne siano nascoste le contraddizioni. Il peccato originale, con cui comincia il pensiero postkantiano, è la riunificazione del soggetto trascendentale e della coscienza empirica in un unico soggetto assoluto.

Nell'*Enciclopedia*, Hegel presenta così la filosofia kantiana come quella che ha concepito lo spirito solo come coscienza, cioè nell'opposizione di autocoscienza e coscienza empirica, e non è riuscita perciò a pervenire « al concetto dello spirito come esso è in sé e per sé, cioè come unità della coscienza e

dell'autocoscienza». E nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* — il cui titolo originario suona: *Scienza dell'esperienza della coscienza* — è possibile cogliere quale concetto di esperienza scaturisca da questa unità. Poiché l'esperienza cessa qui di essere semplicemente un modo o uno strumento o un limite della coscienza e diventa l'essenza stessa del nuovo soggetto assoluto: cioè la sua struttura di processo dialettico, di movimento. «Questo movimento dialettico che la coscienza compie in se stessa, nel suo sapere come nel suo oggetto, *in quanto, per essa, ne scaturisce il nuovo oggetto vero*, è propriamente ciò che si chiama esperienza... La coscienza sa *qualcosa*, questo oggetto è l'essenza o l'*in sé*; ma è anche l'*in sé* per la coscienza; e con questo entra in gioco l'ambiguità di questo vero. Noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti, l'uno, il primo *in sé*, il secondo, *l'essere-per-essa di questo in-sé*. Quest'ultimo non sembra essere, a prima vista, che la riflessione della coscienza in se stessa, cioè una rappresentazione non di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa ha del primo oggetto. Tuttavia, come abbiamo mostrato precedentemente, il primo oggetto si altera in questo processo; cessa di essere l'*in-sé* e diventa, per la coscienza, un oggetto che è *in-sé* solamente per essa; ma, in questo modo, è *l'essere-per-essa di questo in-sé* che è, ora, il vero, cioè la sua *essenza*, il suo *oggetto*. Questo nuovo oggetto contiene l'annientamento del primo, esso è l'esperienza fatta su di lui... Le cose si presentano dunque così: quando ciò che sembrava essere, a prima vista, l'oggetto, declina nella coscienza in un sapere di quest'oggetto, quando, cioè, *Yin-sé* diventa un *essere-per-la coscienza di questo in-sé*, questo è allora il nuovo oggetto, attraverso il quale sorge una nuova figura della coscienza, che ha come essenza qualcosa di diverso dalla precedente. È questa circostanza che conduce l'intera successione delle figure della coscienza nella sua necessità... Attraverso questa necessità, il cammino verso la scienza è già esso stesso *scienza* e, per questo, secondo il contenuto di questa, *scienza dell'esperienza della coscienza*».

A ragione Heidegger osserva che, nell'espressione «Scienza dell' *esperienza della coscienza*», il genitivo è soggettivo e non oggettivo. «Scienza dell' *esperienza della coscienza*» significa: la coscienza, il nuovo soggetto assoluto, è, nella sua essenza, un *cammino* verso la scienza, una esperienza (*ex-per-ientia*, un «provenire-da e un andare-attraverso») che è già essa stessa scienza. Esperienza è qui, cioè, semplicemente il nome del tratto fondamentale della coscienza: la sua essenziale

negatività, il suo essere sempre già ciò che non è ancora. La dialettica non è perciò qualcosa che venga ad aggiungersi dall'esterno alla conoscenza: essa manifesta invece fino a che punto, nel nuovo soggetto assoluto (ben più in là che nell'io cartesiano), l'essenza della conoscenza si sia ormai identificata con quella dell'esperienza. Che la coscienza abbia una struttura dialettica, ciò significa che essa non può mai possedersi come tutto, ma è intera solo nel processo globale del suo divenire, nel suo «calvario». Il carattere negativo, che era già implicito nell'esperienza tradizionale, in quanto questa era sempre, come abbiamo visto, un'esperienza della morte, diventa qui la struttura stessa dell'essere umano.

Per questo l'esperienza è ora definitivamente qualcosa che si può solo fare e mai avere. Essa non è mai data come totalità, non è mai intera se non nell'approssimazione infinita del processo globale, come una «schiuma dell'infinito», secondo l'immagine con cui Hegel definisce, nei versi di Schiller che chiudono la *Fenomenologia*, l'unione della scienza e della storia nel *Sapere assoluto*:

dal calice di questo regno degli spiriti
schiuma fino a lui la sua propria infinità.

Il dominio della dialettica nel nostro tempo, ben al di là dei limiti del sistema hegeliano, a cominciare dal tentativo di Engels di costruire una dialettica della natura, ha la sua radice in questa concezione del carattere negativo e inappropriabile dell'esperienza, cioè in una espropriazione dell'esperienza nella quale sostanzialmente noi ancora viviamo e cui la dialettica (come *dia-légesthai*, raccogliersi e dialogare attraverso) ha, appunto, il compito di assicurare una parvenza di unità. Per questo, una critica della dialettica è fra i compiti più urgenti che si pongano oggi a un'esegesi marxiana che si fosse veramente affrancata dallo Hegelismo, se è vero, com'è vero, che è contraddittorio proclamare l'abolizione del soggetto hegeliano (la coscienza) e conservarne poi attraverso la dialettica la struttura e il contenuto essenziale.

Sul superamento dell'opposizione kantiana fra io trascendentale ed empirico e sulla sostanzializzazione del soggetto in una «psiche», anche la psicologia ottocentesca costruisce il mito centrale del XIX secolo: quello di un io psicosomatico che realizza in carne ed ossa quell'unione mistica del *nòus* e della *psyché* su cui aveva fatto naufragio la metafisica antica. La psicologia cosiddetta scientifica, da Fechner a Weber

e a Wundt, cerca di aggirare l'impossibilità della psicologia razionale di sostantivare il soggetto (il paralogismo psicologico di Kant) e quella della psicologia empirica di superare i limiti di una fisiologia e di raggiungere il soggetto, costruendosi come scienza dei *fatti di coscienza*, che risultano da un parallelismo fra il fenomeno psichico e il fenomeno fisiologico concomitante (per esempio, fra uno stato psichico e uno stato cerebrale, o fra una sensazione e un'eccitazione). Ma è proprio l'ipotesi del parallelismo psico-fisiologico a tradire la derivazione metafisica della psicologia scientifica (che Bergson a ragione riconduceva all'opposizione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, comunicanti nell'uomo) e la sua impossibilità di cogliere il fatto di coscienza, che ha scisso in due, nello stesso tempo come processo fisiologico e come coscienza. Questa possibilità era del resto già stata confutata da Leibniz a proposito della spiegazione meccanica, cioè «per figure e movimenti», della percezione: «se si finge che ci sia una macchina » egli scrive nella *Monadologia* « la cui struttura faccia pensare, sentire, avere percezioni, la si potrà concepire ingrandita conservando però le stesse proporzioni, in modo che ci si possa entrare dentro come in un mulino. Ciò posto, non si troveranno, visitandone l'interno, che dei pezzi che si spingono a vicenda, e mai di che spiegare una percezione».

Questo è il circolo in cui resta imprigionata la psicofisiologia ottocentesca, ed è in questo circolo che ha trovato il proprio spazio la psichiatria moderna, il cui paradosso fondamentale si manifesta nel candore con cui Bleuler, all'inizio del suo *Trattato di psichiatria*, dichiara che noi non possiamo definire la coscienza altrimenti che come «la qualità soggettiva di un processo psichico», qualità che può però essere colta direttamente « soltanto nella propria interiorità».

Sulla critica della psicofisiologia ottocentesca Dilthey e Bergson (e, più tardi, Husserl e Scheler) fondano, alla fine del secolo, il loro tentativo di cogliere la «vita» in un'«esperienza pura». Ai fatti di coscienza che la psicologia cercava di costruire attraverso la loro sostanzializzazione psicofisica, essi oppongono il carattere non sostanziale, ma puramente qualitativo della coscienza quale si rivela nell'esperienza immediata: la «durata pura» di Bergson, l'*Erlebnis* di Dilthey. Tutta la «filosofia della vita», così come buona parte della cultura sullo scorcio del secolo, compresa la poesia, sono volte a catturare questa esperienza vissuta quale si rivela all'introspezione nella sua immediatezza preconcettuale. Il

senso interno che era, per Kant, in sé privo di valore conoscitivo e non esprimeva altro, con la sua «rapsodia di percezioni», che l'impossibilità dell'io trascendentale di conoscere se stesso, diventa ora la sorgente dell'esperienza più autentica. Ma è proprio nell'idea di *Erlebnis*, di «esperienza vissuta» (così come in quelle di «durata pura» e di «tempo vissuto»), che la filosofia della vita tradisce le sue contraddizioni.

Nell'*Erlebnis*, l'esperienza interiore si rivela, infatti, come una «corrente di coscienza» che non ha né inizio né fine e che, essendo puramente qualitativa, non può essere né arrestata né misurata. Per questo Dilthey paragona il nostro essere, quale si rivela nell'esperienza interiore (*innere Erfahrung*), a una pianta la cui radice è sepolta nella terra e leva in alto solo le foglie, mentre Bergson deve ricorrere, per spiegare l'atto con cui accediamo al flusso degli stati di coscienza e alla durata nella sua purezza originaria, a un '*intuizione*, che non riesce a definire se non nei termini in cui la mistica neoplatonica caratterizzava l'unione con l'Uno: «c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit... conscience immediate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu», ovvero paragonandola all'ispirazione con cui lo scrittore si situa di colpo «au cœur même du sujet» e che non si lascia cogliere in alcun modo, perché « si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe ».

La filosofia della vita finisce così col delegare alla poesia (che raccoglie il lascito solo col beneficio d'inventario, oppure si chiude in una strada senza uscita) o alla mistica (che, nel *revival* teosofico *fin-de-siècle*, accetta la delega con entusiasmo) il compito di afferrare l'*Erlebnis*, cioè quell'esperienza pura che dovrebbe essere il suo fondamento. Non è un caso se Dilthey doveva essere condotto a considerare l'esperienza vissuta solo nella misura in cui essa cessa di essere « muta » e « oscura » per diventare « espressione » nella poesia e nella letteratura e a trasformare così la propria «filosofia della vita» in ermeneutica; quanto a Bergson, egli finisce nell'aspettazione profetica di una «intuizione mistica diffusa» e di una «visione dell'al di là in un'esperienza scientifica allargata».

È su questo sfondo che bisogna collocare il tentativo di Husserl di restaurare nella «corrente degli *Erlebnisse*» un'esperienza trascendentale dell'io cartesiano. Ma la contraddizione in cui egli si urta può essere colta in modo esemplare in un passo della seconda *Meditazione cartesiana*. Egli contesta alla psicologia empirica la possibilità di fornire

un dato originario all'esperienza della coscienza: «Un tal modo di cominciare, — egli scrive, — implicherebbe che, come presupposto, si intendesse la vita di coscienza in base ad una presunta esperienza immediata, come complesso dei dati della sensibilità *esterna* o, nel migliore dei casi, *interna*: per connettere poi questi dati in unità varie si dovrebbe ricorrere a qualità *ghestaltiche*. Per evitare poi l'atomismo, bisognerebbe aggiungere un'altra dottrina, per cui le forme risultassero necessariamente fondate nei dati e il tutto di ciascuna unità sensibile fosse in sé anteriore alle sue parti. Ma la dottrina della coscienza che assume un inizio radicale non trova innanzi a sé tali dati né tali unità, se non come pregiudizi. L'inizio è per essa costituito dall'esperienza pura e per così dire ancora muta, che ora per la prima volta dev'essere portata all'espressione pura del suo senso proprio. L'espressione realmente prima è però l'ego cogito cartesiano ».

È curioso che Husserl, il quale, con questo concetto di esperienza *muta* (in un passo delle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interiore del tempo* egli scrive, a proposito della corrente originaria della temporalità interiore e del suo rapporto col soggetto: «per tutto questo ci mancano i nomi»), aveva compiuto il massimo avvicinamento all'idea di un'esperienza pura, che fosse cioè anteriore tanto alla soggettività che a una supposta realtà psicologica, abbia poi potuto identificarla con la sua «espressione» nell'ego *cogito*, cioè con il suo divenire da *muta*, *parlante*. Forse, il fatto che, in questo passo, il soggetto trascendentale sia colto immediatamente come un'espressione, cioè come qualcosa di linguistico, non è casuale e ci permette di porre in questione tanto la fondazione cartesiana della certezza dell'ego *cogito* in un *pronuntiatum*, quanto l'identificazione di Dilthey fra lo *Erlebnis* e la sua espressione. Una teoria dell'esperienza, che volesse veramente porre in modo radicale il problema del proprio dato originario, dovrebbe allora prendere necessariamente le mosse, al di qua di questa «espressione prima», dall'esperienza «per così dire ancora muta», dovrebbe cioè necessariamente chiedere: esiste un'esperienza muta, esiste un'*in-fanzia* dell'esperienza? E, se esiste, qual è il suo rapporto col linguaggio?

Glosse.

I. La caduta di Montaigne e l'inconscio.

Nel cap. vi del secondo libro degli Essais — che, come suggerisce il titolo: *De l'exercitation*, contiene un piccolo trattato sull'esperienza - Montaigne riferisce un incidente cui egli sembra attribuire un'importanza particolare. Un giorno, egli racconta, stavo passeggiando non lontano da casa su un cavallo piccolo e malfermo, quando «uno dei miei famigli, grande e forte, montato su un baio gagliardo che aveva una bocca impossibile, ma fresco e vigoroso, per fare l'ardito e superare i suoi compagni, lo spinse a tutta briglia sulla mia strada, piombò come un colosso sul piccolo uomo e sul piccolo cavallo, fulminandoli col suo peso e col suo slancio e gettandoci l'uno e l'altro con i piedi in aria: ed ecco il cavallo abbattuto a terra tutto stordito e io dieci o dodici passi più in là, morto, disteso bocconi, la spada che avevo in mano a più di dieci passi, la cintura in pezzi, senza più movimento né coscienza, come una radice». Nella descrizione degli istanti in cui egli ritrova gradualmente i sensi, Montaigne dà prova di una maestria incomparabile: «Quando ripresi a vedere, fu con una vista tanto torbida, debole e morta, che discernevo soltanto la luce... quanto alle funzioni dell'anima, esse nascevano grado a grado con quelle del corpo. Mi vidi tutto insanguinato, perché la mia camicia era macchiata dal sangue che avevo vomitato... Mi pareva che la mia vita non mi tenesse più che alla punta delle labbra: chiusi gli occhi per aiutarmi, così mi sembrava, a spingerla fuori, e prendevo piacere a illanguidirmi e a lasciarmi andare. Era un'immaginazione che non faceva che nuotare appena alla superficie della mia anima, tenera e fioca come tutto il resto, ma in verità non solo priva di dispiacere, anzi mischiata a quella dolcezza che sente chi si lascia scivolare nel sonno».

Questo ricordo fornisce a Montaigne il pretesto di una serie di divagazioni, in cui uno stato crepuscolare diventa il modello di una forma di esperienza certo particolare, ma che è anche, in qualche modo, l'esperienza estrema e più autentica, che compendia in sé come un emblema l'intera ricerca degli Essais. Poiché il suo stato di incoscienza gli sembra essere lo stesso «in cui si trovano coloro che vediamo venir meno di debolezza nell'agonia della morte, e che compiangiamo senza ragione, credendo che essi siano agitati da gravi dolori o abbiano l'anima oppressa da pensieri penosi». «Ho sempre pensato, - egli aggiunge, — che essi avessero l'animo e il corpo sepolti e addormentati: *vivit, et est vitae nescius ipse suae*. E non ho mai potuto credere che, in un così grande scotimento delle membra e in una tale perdita dei sensi, l'anima possa mantenere dentro qualche forza per riconoscersi». Qualcosa di molto simile avviene quando stiamo per addormentarci, al primo «balbettare»

del sonno, prima che esso ci abbia invasi del tutto, quando «sentiamo come in sogno ciò che avviene intorno a noi e seguiamo le voci con ascolto torbido e incerto che sembra non toccare che i margini dell'anima e, di seguito alle ultime parole che ci sono state rivolte, formuliamo delle risposte che hanno più fortuna che senso».

«Io avevo, — egli riprende, — lo stomaco oppresso dal sangue coagulato e le mie mani vi correvano da sole, come fanno spesso là dove prude, contro l'avviso della nostra volontà. Vi sono parecchi animali e anche alcuni uomini i quali, dopo che sono morti, vediamo stringere e muovere i muscoli. Ciascuno sa per esperienza che vi sono delle parti di noi che si muovono, drizzano e abbassano senza chiedere il permesso. Queste passioni, che non ci toccano che attraverso la scorza, non si possono dire nostre. Ver farle nostre, occorre che l'uomo vi sia impegnato tutto intero; e i dolori che i piedi e le mani sentono mentre dormiamo, non ci appartengono».

Ci sono dunque delle esperienze che non ci appartengono, che non possiamo dire «nostre», ma che, proprio per questo, proprio perché sono, cioè, esperienze dell'inesperibile, costituiscono il limite ultimo cui può spingersi la nostra esperienza nella sua tensione verso la morte. «Questo racconto di un evento così futile, — conclude Montaigne, - sarebbe abbastanza vano, se non fosse per l'insegnamento che ne ho tratto per me: poiché, in verità, per abituarsi alla morte, io trovo che non ci sia altro da fare che avvicinarsi a essa... Questa non è la mia dottrina: è il mio studio; non è la lezione di un altro, è la mia».

Due secoli dopo, nelle *Rèveries du promeneur solitaire*, Rousseau riferisce un episodio tanto simile, che, se non vi riconoscissimo tutta quell'estenuata sensualità che siamo abituati a attribuire a Jean-Jacques, si potrebbe pensare a una filiazione diretta da Montaigne. «Mi trovavo verso le sei, - egli scrive, — alla discesa di Ménilmontant, quasi di fronte al *Galant-Jardinier*, quando, al brusco scostarsi di alcune persone che camminavano davanti a me, vidi precipitarsi su di me un grosso cane danese che, slanciandosi a tutta forza davanti a una carrozza, non ebbe il tempo di trattenere la sua corsa né di evitarmi quando mi scorse... Non sentii né il colpo, né la caduta, né nulla di ciò che seguì, -fino all'istante in cui rinvenni... Lo stato in cui mi trovai in quel momento è troppo singolare per non farne qui la descrizione. La notte avanzava. Vidi il cielo, qualche stella e un po' di vegetazione. Questa prima sensazione fu un attimo delizioso. Solo attraverso di essa io mi sentivo. Nascevo alla vita in quell'istante e mi sembrava che io riempissi della mia esistenza leggera tutti gli oggetti che percepivo. Tutt'intero nel momento presente, non mi ricordavo di nulla; non avevo alcuna nozione distinta della mia individualità, né

la più piccola idea di ciò che mi era accaduto; non sapevo né chi ero né dove ero; non provavo né male, né timore, né inquietudine. Vedevo colare il mio sangue come avrei visto scorrere un ruscello, senza neppure pensare che questo sangue mi appartenesse in qualche modo. Sentivo in tutto il mio essere una calma inebriante, alla quale, ogni volta che la ricordo, non trovo nulla di comparabile in tutta l'attività dei piaceri conosciuti».

Anche qui uno stato crepuscolare e inconscio diventa il modello di un'esperienza particolare, che non è, però, come in Montaigne, un'anticipazione della morte, ma, piuttosto, una esperienza della nascita («nascevo alla vita in quell'istante») e, insieme, la cifra di un piacere senza confronti.

Questi episodi sono come due isolate staffette che annunciano l'emergere e il dilagare del concetto di inconscio nel secolo XIX, da Schelling a Schopenhauer fino alla sua originale riformulazione nell'opera di Freud. Questo concetto ci interessa qui solo per le sue implicazioni quanto a una teoria dell'esperienza, cioè come sintomo di un disagio. Poiché certamente, nell'idea di inconscio, la crisi del concetto moderno di esperienza — cioè dell'esperienza che si fonda sul soggetto cartesiano — giunge alla sua evidenza massima. Come manifesta chiaramente la sua attribuzione a una terza persona, a un Es, l'esperienza inconscia non è, infatti, un'esperienza soggettiva, non è un'esperienza dell'io. Dal punto di vista kantiano, essa non si può dire nemmeno un'esperienza, poiché manca quell'unità sintetica della coscienza (l'autocoscienza), che è il fondamento e la garanzia di ogni esperienza. Tuttavia, la psicoanalisi ci mostra proprio che le esperienze più importanti sono quelle che non appartengono al soggetto, ma a «quello» (Es). «Quello» non è, però, come nella caduta di Montaigne, la morte, poiché ora il limite dell'esperienza si è rovesciato: esso non è più in direzione della morte, ma retrocede verso l'infanzia. In questa inversione del limite, come anche nel passaggio dalla prima alla terza persona, dobbiamo decifrare i caratteri di una nuova esperienza.

II. La poesia moderna e l'esperienza.

È sullo sfondo di questa crisi dell'esperienza che la poesia moderna trova la sua situazione propria. Poiché, a ben guardare, la poesia moderna — da Baudelaire in poi — non si fonda su una nuova esperienza, ma su una mancanza di esperienza senza precedenti. Di qui la disinvoltura con cui Baudelaire può porre lo choc al centro del proprio lavoro artistico. L'esperienza è, infatti,

rivolta innanzitutto alla protezione dalle sorprese e il prodursi di uno choc implica sempre una falla nell'esperienza. Par esperienza di una cosa significa: toglierle la sua novità, neutralizzare il suo potenziale di choc. Di qui il fascino che la merce e il maquillage - cioè l'inesperibile per eccellenza — esercitano su Baudelaire.

In Baudelaire, un uomo, che è stato espropriato dell'esperienza, si offre senz'alcuno schermo alla ricezione degli choc. All'espropriazione dell'esperienza, la poesia risponde trasformando questa espropriazione in una ragione di sopravvivenza e facendo dell'inesperibile la sua condizione normale. In questa prospettiva, la ricerca del «nuovo» non appare come la ricerca di un nuovo oggetto dell'esperienza, ma implica, al contrario, un'eclisse e una sospensione dell'esperienza. Nuovo è ciò di cui non si può fare esperienza, perché giace «al fondo dello sconosciuto»: la cosa in sé kantiana, l'inesperibile come tale. Per questo, in Baudelaire (e ciò dà la misura della sua lucidità), questa ricerca prende la forma paradossale di un'aspirazione alla creazione di un «luogo comune» («créer un poncif c'est le génie; si pensi anche al ritmo proprio della poesia baudelaireana, col suo improvviso approdo alla banalità, che tanto colpiva Proust), cioè di ciò che poteva essere creato solo da una secolare accumulazione di esperienza e non inventato da un singolo. Ma, in una condizione in cui l'uomo è stato espropriato dell'esperienza, la creazione di un tale «luogo comune» è possibile soltanto attraverso una distruzione dell'esperienza, che, nel momento stesso in cui ne contraffà l'autorità, svela di colpo che questa distruzione è, in realtà, la nuova dimora dell'uomo. L'estraneazione, che toglie agli oggetti più comuni la loro esperibilità, diventa così il procedimento esemplare di un progetto poetico che mira a fare dell'Inesperibile il nuovo «luogo comune», la nuova esperienza dell'umanità. Proverbi dell'inesperibile sono, in tal senso, le Fleurs du mal.

L'obiezione più perentoria contro il concetto moderno di esperienza è stata, però, sollevata nell'opera di Proust. Poiché l'oggetto della Recherche non è un'esperienza vissuta, ma, proprio al contrario, qualcosa che non è stato né vissuto né esperito; e nemmeno il suo subitaneo affiorare nelle intermittences du coeur costituisce un'esperienza, dal momento che condizione di questo affiorare è appunto una vacillazione delle condizioni kantiane dell'esperienza: il tempo e lo spazio. E non sono soltanto le condizioni dell'esperienza a essere revocate in dubbio, ma anche il suo soggetto, poiché questi non è certamente il soggetto moderno della conoscenza (Proust sembra piuttosto avere in mente certi stati crepuscolari, come il dormiveglia o la perdita di coscienza: «je ne savais pas au premier instant qui j'étais» è la sua formula tipica, di

cui Poulet ha registrato le innumerevoli variazioni). Ma nemmeno si tratta qui del soggetto bergsoniano, alla cui realtà ultima ci dà accesso l'intuizione. Ciò che l'intuizione rivela non è, infatti, altro che la pura successione degli stati di coscienza, cioè ancora qualcosa di soggettivo (anzi, per così dire, il soggettivo allo stato puro). Mentre, in Proust, non vi è più propriamente alcun soggetto, ma solo, con singolare materialismo, un infinito derivare e un casuale scontrarsi di oggetti e di sensazioni. È il soggetto espropriato dell'esperienza che si presenta qui a far valere ciò che, dal punto di vista della scienza, non può apparire che come la più radicale negazione dell'esperienza: un'esperienza senza soggetto né oggetto, assoluta. L'inexpérience, di cui, secondo Rivière, Proust morì («... il est mort de ne pas savoir comment on allume un feu, comment on ouvre une fenêtre»), va intesa in senso letterale: rifiuto e negazione dell'esperienza.

La coscienza di un'atroce espropriazione dell'esperienza, di un «vuoto d'esperienza» senza precedenti, è al centro anche della poesia di Rilke. Ma, diversamente da Baudelaire e da Rimbaud, che affidano risolutamente all'ine-speribile la nuova esperienza dell'umanità, egli oscilla in sospeso fra due mondi contraddittori. Da una parte, egli mostra nell'angelo, nella marionetta, nel saltimbanco, nel bambino le figure di un Dasein che si è totalmente liberato da ogni esperienza, dall'altra, evoca con nostalgia le cose in cui gli uomini «accumulavano l'umano» (nella lettera a Hulevicz, questo processo di «accumulazione» è identificato con ciò che rende le cose stesse esperibili) ed erano, perciò, «vivibili» (erlebbaren) e «dicibili» (sàglichen), in contrapposizione alle «apparenze di cose» che «incalzano dall'America» e che hanno ormai spostato la loro esi-stenza «nella vibrazione del denaro». Lo star sospeso fra questi due mondi come un «diseredato» («ogni epoca» egli scrive nella settima elegia «ha dei tali diseredati, ai quali ciò che fu non appartiene più e ciò che sarà non ancora») è l'esperienza centrale della poesia di Rilke, che, come molte opere che passano per esoteriche, non ha per contenuto nulla di mistico, ma l'esperienza quotidiana di un cittadino del xx secolo.

IV.

Una posizione rigorosa del problema dell'esperienza deve perciò fatalmente imbattersi nel problema del linguaggio. La critica di Hamann a Kant, secondo la quale una ragion pura «elevata a soggetto trascendentale» e affermata indipendentemente dal linguaggio è un non senso, perché «non solamente la facoltà tutta intera del pensiero risiede nel linguaggio, ma il linguaggio è anche il punto centrale del malinteso della ragione con se stessa», trova qui tutto il suo peso. A ragione egli obiettava a Kant che l'immanenza del linguaggio a qualunque atto di pensiero, per quanto a priori, avrebbe resa necessaria una «Metacritica del purismo della ragion pura», cioè una epurazione del linguaggio, che risultava però improponibile nei termini della *Critica*, poiché il suo problema supremo non poteva formularsi che come un'identità di ragione e lingua: « la ragione è lingua: *lògos*. È questo l'osso medullare che io rodo e roderò fino a morirne».

È l'aver orientato il problema della conoscenza sul modello della matematica che ha impedito a Kant, come a Husserl, di scorgere la situazione originale della soggettività trascendentale nel linguaggio e di tracciare quindi con chiarezza i limiti che separano trascendentale e linguistico. Questa omissione fa sì che, nella *Critica*, l'appercezione trascendentale si presenti, quasi che ciò fosse naturale, come un «io penso», come un soggetto linguistico e addirittura, in un passo estremamente significativo, come un « testo » (« "Io penso" è l'unico testo della psicologia razionale, dal quale essa deve sviluppare tutta la sua scienza »), È questa configurazione «testuale» della sfera trascendentale che, in mancanza di una posizione specifica del problema del linguaggio, situa l'«io penso» in una zona in cui trascendentale e linguistico sembrano confondersi e dove, perciò, a ragione Hamann poteva far valere il «primato genealogico» del linguaggio sulla ragion pura.

È significativo che, in un passo della *Origine della geometria*, interrogandosi sull'obiettività ideale degli oggetti geometrici, Husserl sia condotto a porre il problema del linguaggio come

condizione di questa obiettività : « Come può l'idealità geometrica (come anche quella di tutte le scienze) pervenire alla sua obiettività ideale a partire dal suo originario scaturire intra-personale, in cui essa si presenta come formazione all'interno dello spazio di coscienza dell'anima del primo inventore? Lo vediamo subito: è attraverso la mediazione del linguaggio, che le procura, per così dire, la sua carne linguistica...» Solo il perdurare del dominio del modello geometrico-matematico sulla teoria della conoscenza può rendere comprensibile come Husserl - che, pure, giunge qui ad affermare che «l'umanità si conosce innanzitutto come comunità di linguaggio immediata e mediata» e che «gli uomini in quanto uomini, la co-umanità, il mondo... e, d'altra parte, il linguaggio, sono indissolubilmente intrecciati e sempre già certi nell'unità indissociabile della loro correlazione» — abbia evitato di porre a questo punto il problema dell'origine del linguaggio nei suoi rapporti con ogni possibile orizzonte trascendentale: «naturalmente, benché esso qui si annunci, noi non ci impegniamo ora nel problema generale dell'origine del linguaggio...»

Ma se noi, accogliendo il suggerimento di Hamann, abbandoniamo il modello di un'evidenza matematica trascendentale (che ha radici così antiche nella metafisica occidentale), e cerchiamo la condizione preliminare e inderogabile di ogni teoria della conoscenza nell'elucidazione dei suoi rapporti col linguaggio, vediamo allora che è nel linguaggio che il soggetto ha la sua origine e il suo luogo proprio, e che solo nel linguaggio e attraverso il linguaggio è possibile configurare l'appercezione trascendentale come un «io penso».

Gli studi di Benveniste sulla «Natura dei pronomi» e sulla «Soggettività nel linguaggio» — che confermano così l'intuizione hamanniana della necessità di una metacritica del soggetto trascendentale - mostrano che è nel linguaggio e attraverso il linguaggio che l'uomo si costituisce come soggetto. La soggettività non è che la capacità del locutore di porsi come un *ego*, che non può essere in alcun modo definita attraverso un sentimento muto che ciascuno proverebbe di essere se stesso, né attraverso il rimando a una qualche esperienza psichica ineffabile dell'*ego*, ma soltanto attraverso la trascendenza dell'io linguistico rispetto a ogni possibile esperienza. «Questa soggettività, che la si ponga in fenomenologia o in psicologia, non è che l'emergere nell'essere di una proprietà fonda-mentale del linguaggio. È "ego" colui

che dice ego. È questo il fondamento della soggettività che si determina attraverso lo statuto linguistico della persona... Il linguaggio è organizzato in modo tale da permettere a ogni locutore di appropriarsi dell'intera lingua designandosi come *io*».

Solo questa istanza esclusiva del soggetto nel linguaggio permette di spiegare la particolare natura del pronome *io*, su cui Husserl si era urtato senza afferrarla fino in fondo, nella misura in cui credeva di poterne dare ragione affermando che «nel discorso solitario, il significato (*Bedeutung*) di *io* si realizza essenzialmente nella rappresentazione immediata della nostra propria personalità ed è qui che risiede dunque anche il significato di questa parola nel discorso della comunicazione. Ogni interlocutore ha la sua rappresentazione dell'*io* (e quindi il suo concetto individuale di *io*) e, per questo, il significato di questa parola cambia con ogni individuo». Ma, anche qui, Benveniste mostra che è, in realtà, impossibile far ricorso a una « rappresentazione immediata » e a un « concetto individuale » che ciascun individuo avrebbe di sé. « Non c'è un concetto *io* che comprenda tutti gli *io* che si enunciano ad ogni istante sulle labbra di tutti i locutori, nel senso in cui c'è un concetto "albero" cui si possono ricondurre tutti gli usi individuali di *albero*. *L'io* non nomina alcuna entità lessicale. Si può dire allora che *io* si riferisce a un individuo particolare? Se così fosse, ci sarebbe nel linguaggio una contraddizione permanente e, nella pratica, l'anarchia: come potrebbe la stessa parola riferirsi indifferentemente a qualsiasi individuo e, nello stesso tempo, identificarlo nella sua particolarità? Siamo in presenza di una classe di parole, i pronomi personali, che sfuggono allo statuto di tutti gli altri segni del linguaggio. A che cosa allora si riferisce *io*? A qualcosa di assai singolare, che è esclusivamente linguistico: *io* si riferisce all'atto di discorso individuale in cui è pronunciato, e ne designa il locutore. È un termine che non può essere identificato che in un'istanza di discorso... La realtà cui esso rinvia è una realtà di discorso».

Se questo è vero, se il soggetto ha, nel senso che si è visto, una «realtà di discorso», se esso non è altro che l'ombra gettata sull'uomo dal sistema degli indicatori dell'elocuzione (che comprende non solo i pronomi personali, ma tutti gli altri termini che organizzano le relazioni spaziali e temporali del soggetto: *questo, quello, qui, ora, ieri, domani*, ecc.), diventa allora chiaro in che misura la configurazione della sfera trascendentale come una soggettività, come un «*io penso*», si fondi in realtà su uno scambio fra trascendentale e linguistico.

Il soggetto trascendentale non è altri che il «locutore», e il pensiero moderno si è costruito su questa assunzione non dichiarata del soggetto del linguaggio come fondamento dell'esperienza e della conoscenza. Ed è questo scambio che ha permesso alla psicologia postkantiana di conferire alla coscienza trascendentale - dal momento che tanto essa che la coscienza empirica si presentavano come un io, come un «soggetto» - una sostanza psicologica.

Per questo, se la rigorosa distinzione kantiana della sfera trascendentale deve essere ancora una volta riaffermata, essa deve, però, essere, nello stesso tempo, affiancata da una metacritica che tracci risolutamente i limiti che la separano dalla sfera del linguaggio e ponga il trascendentale al di là del «testo»: *io penso*, cioè al di là del soggetto. Il trascendentale non può essere il soggettivo: a meno che trascendentale non significhi semplicemente: linguistico.

Solo su questa base diventa possibile porre in termini non equivoci il problema dell'esperienza. Poiché, se il soggetto è semplicemente il locutore, noi non raggiungeremo mai nel soggetto, come Husserl credeva, lo statuto originale dell'esperienza, « l'esperienza pura e, per così dire, ancora muta». Al contrario, la costituzione del soggetto nel linguaggio e attraverso il linguaggio è precisamente l'espropriazione di questa esperienza «muta», è, cioè, sempre già «parola». Un'esperienza originaria, lungi dall'essere qualcosa di soggettivo, non potrebbe essere allora che ciò che, nell'uomo, è prima del soggetto, cioè prima del linguaggio: un'esperienza «muta» nel senso letterale del termine, una *in-fanzia* dell'uomo, di cui il linguaggio dovrebbe, appunto, segnare il limite.

Una teoria dell'esperienza potrebbe essere soltanto, in questo senso, una teoria dell'*in-fanzia* e il suo problema centrale dovrebbe essere formulato in questo modo: *esiste qualcosa come un'in-fanzia dell'uomo? Com'è possibile l'in-fanzia come fatto umano? E, se è possibile, qual è il suo luogo ?*

Ma è facile vedere che una tale *in-fanzia* non è qualcosa che possa essere cercato, prima e indipendentemente dal linguaggio, in una qualche realtà psichica di cui il linguaggio costituirebbe l'espressione. Non esistono dei fatti psichici soggettivi, dei «fatti di coscienza» che una scienza della psiche possa credere di raggiungere indipendentemente e al di qua del soggetto, per la semplice ragione che la coscienza non è che il soggetto del linguaggio e non può essere definita altrimenti che, nelle parole di Bleuler, «la qualità soggettiva di processi psichici». Poiché si può, certo, cercare di sostanziare un'*in-*

fanzia, un «silenzio» del soggetto attraverso l'idea di un «flusso di coscienza» inafferrabile e inarrestabile come fenomeno psichico originario; ma quando si è poi voluto dar realtà e captare questa corrente originaria degli *Erlebnisse*, ciò non è stato possibile che facendola parlare nel «monologo» interiore, e la lucidità di Joyce consiste appunto nell'aver compreso che il flusso di coscienza non ha altra realtà che di «monologo», appunto, cioè di linguaggio: per questo, in *Finnegan's wake*, il monologo interiore può cedere il posto a un'assolutizzazione mitica del linguaggio al di là di ogni «esperienza vissuta» e di ogni realtà psichica che lo preceda. Certo è possibile identificare quest'infanzia dell'uomo con l'inconscio di Freud, che occupa la parte sommersa della terra psichica; ma, in quanto *Es*, in quanto «terza persona», esso è, in realtà, come mostra ancora una volta Benveniste, una non-persona, un non-soggetto (*al-ya'ibu*, colui che è assente, dicono i grammatici arabi), che ha senso solo nella sua opposizione alla persona; nulla di sorprendente, perciò, se Lacan ci mostra che anche questo *Es* non ha altra realtà che di linguaggio, è esso stesso linguaggio. (Sia detto qui di sfuggita: l'aver compreso l'istanza dell'io e dell'*Es* nel linguaggio, pone l'interpretazione lacaniana del freudismo decisamente al di fuori della psicologia).

L'idea di un'infanzia come una «sostanza psichica» pre-soggettiva si rivela quindi essere un mito come quella di un soggetto pre-linguistico, e infanzia e linguaggio sembrano così rimandare l'una all'altro in un circolo in cui l'infanzia è l'origine del linguaggio e il linguaggio l'origine dell'infanzia. Ma forse è proprio in questo circolo che dobbiamo cercare il luogo dell'esperienza in quanto infanzia dell'uomo. Poiché l'esperienza, l'infanzia che è qui in questione non può essere semplicemente qualcosa che precede cronologicamente il linguaggio e che, a un certo punto, cessa di esistere per versarsi nella parola, non è un paradiso che, a un certo momento, abbandoniamo per sempre per parlare, ma coesiste originalmente col linguaggio, si costituisce anzi essa stessa attraverso l'espropriazione che il linguaggio ne attua producendo ogni volta l'uomo come soggetto.

Se questo è vero, se noi non possiamo accedere all'infanzia senza urtarci al linguaggio che sembra custodirne l'ingresso come l'angelo con la spada fiammeggiante la soglia dell'Eden, il problema dell'esperienza come patria originale dell'uomo diventa allora quello dell'origine del linguaggio, nella sua doppia realtà di *lingua* e *parola*. Solo se noi potessimo raggiungere un momento in cui l'uomo fosse già là, ma il

linguaggio non fosse ancora, potremmo dire di avere fra le mani l'«esperienza pura e muta», un'infanzia umana e indipendente dal linguaggio. Ma una simile concezione dell'origine del linguaggio è qualcosa di cui, già a partire da Humboldt, la scienza del linguaggio ha dimostrato la fatuità. «Noi siamo sempre inclini a questa immaginazione ingenua di un periodo originale in cui un uomo completo scoprirebbe un suo simile, ugualmente completo, e fra di loro, a poco a poco, si formerebbe il linguaggio. Questa è una pura fantasia. Noi non troviamo mai l'uomo separato dal linguaggio e non lo vediamo mai in atto di inventarlo... È un uomo parlante che noi troviamo nel mondo, un uomo che parla a un altro uomo, e il linguaggio insegna la definizione stessa dell'uomo». È attraverso il linguaggio, dunque, che l'uomo come noi lo conosciamo si costituisce come uomo, e la linguistica, per quanto risalga indietro nel tempo, non raggiunge mai un inizio cronologico del linguaggio, un «prima» del linguaggio.

Significa questo che umano e linguistico s'identificano senza residui e che il problema dell'origine del linguaggio deve perciò essere messo da parte come estraneo alla scienza? O, piuttosto, che questo problema è, appunto, l'Inaggirabile, urtandosi al quale la scienza trova la sua situazione propria e il suo rigore? Dobbiamo veramente rinunciare alla possibilità di raggiungere attraverso la scienza del linguaggio quest'Inaggirabile, quest'infanzia che solo permetterebbe di fondare un nuovo concetto di esperienza, liberato dal condizionamento del soggetto? In realtà, ciò a cui dobbiamo rinunciare è semplicemente un concetto di origine coniato su un modello che le stesse scienze della natura hanno ormai abbandonato, e che fa di essa una localizzazione in una cronologia, una causa iniziale che separa nel tempo un prima-di-sé e un dopo-di-sé. Un simile concetto di origine è inutilizzabile nelle scienze umane ogni volta che ciò che è in questione non è un «oggetto» che presupponga già l'umano dietro di sé, ma è invece esso stesso costitutivo dell'umano. L'origine di un simile «ente» non può essere *storicizzata*, perché è essa stessa *storicizzante*, è essa stessa che fonda la possibilità che vi sia qualcosa come una «storia».

È per questo che, di fronte a ogni teoria che vede nel linguaggio una «invenzione umana», si pone sempre quella che vede in esso un «dono divino». Lo scontrarsi di queste due tesi e il progressivo risolversi della loro opposizione nel pensiero di Hamann, di Herder e di Humboldt, ha segnato la nascita della linguistica moderna. Il problema non è, infatti, se la lingua sia

una *menschliche Erfindung* o una *göttliche Gabe*, perché entrambe le ipotesi sconfinano - dal punto di vista delle scienze umane - nel mito: ma di prendere coscienza che l'origine del linguaggio deve necessariamente situarsi in un punto di frattura dell'opposizione continua di diacronico e sincronico, storico e strutturale, in cui sia possibile cogliere, come un *Urfaktum* o un *archievento*, l'unità-differenza di invenzione e dono, umano e non umano, parola e infanzia. (E' ciò che fa Hamann nel modo più deciso, anche se allegoricamente, quando definisce la lingua umana come «traduzione» dalla lingua divina e identifica così in una *communicatio idiomatum* fra umano e divino l'origine del linguaggio e della conoscenza).

Un simile concetto di origine non è nulla di astratto e di puramente ipotetico, ma è, al contrario, qualcosa di cui la scienza del linguaggio può produrre degli esempi concreti. Poiché che cos'è la radice indoeuropea, restituita attraverso la comparazione filologica delle lingue storiche, se non un'origine, che non è però semplicemente respinta indietro nel tempo, ma rappresenta, nella stessa misura, un'istanza presente e operante nelle lingue storiche? Essa si situa in un punto di coincidenza fra diacronia e sincronia, in cui, come stato della lingua non attestato storicamente, come «lingua mai parlata» e, tuttavia, reale, essa garantisce l'intelligibilità della storia linguistica e, insieme, la coerenza sincronica del sistema. Una tale origine non potrà mai risolversi completamente in «fatti» che si possano supporre storicamente avvenuti, ma è qualcosa che non ha ancora cessato di avvenire. Potremmo definire una tale dimensione come quella di una *storia trascendentale*, che costituisce, in un certo senso, il limite e la struttura a priori di ogni conoscenza storica.

E' su questo modello che dobbiamo rappresentarci il rapporto col linguaggio di un'esperienza pura e trascendentale che, come infanzia dell'uomo, sia liberata tanto dal soggetto che da ogni sostrato psicologico. Essa non è semplicemente un fatto, di cui si possa isolare il luogo cronologico, né qualcosa come uno stato psico-somatico che una psicologia infantile (sul piano della *parole*) e una paleoantropologia (sul piano della *langue*) potrebbero mai costruire come un fatto umano indipendente dal linguaggio. Essa non è, però, nemmeno qualcosa che si possa interamente risolvere nel linguaggio, se non come una sua origine trascendentale o un archilimite nel senso che si è visto. *Come infanzia dell'uomo, l'esperienza è la semplice differenza fra umano e linguistico. Che l'uomo non sia*

sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante, questo è l'esperienza. Ma che vi sia, in questo senso, un'infanzia dell'uomo, che vi sia differenza fra umano e linguistico, questo non è un evento al pari di altri nell'ambito della storia umana o un semplice carattere fra quanti identificano la specie *homo sapiens*. L'infanzia agisce, infatti, innanzitutto sul linguaggio, costituendolo e condizionandolo in modo essenziale. Poiché, proprio il fatto che vi sia una tale infanzia, che vi sia, cioè, l'esperienza in quanto limite trascendentale del linguaggio, esclude che il linguaggio possa presentarsi esso stesso come totalità e verità. Se non ci fosse l'esperienza, se non ci fosse un'infanzia dell'uomo, certamente la lingua sarebbe un «gioco», la cui verità coinciderebbe con il suo uso corretto secondo regole logico-grammaticali. Ma, dal momento che vi è un'esperienza, che vi è un'infanzia dell'uomo, la cui espropriazione è il soggetto del linguaggio, il linguaggio si pone allora come il luogo in cui l'esperienza deve diventare verità. L'istanza dell'infanzia, come archilimite, nel linguaggio, si manifesta, cioè, costituendolo come luogo della verità. Ciò che Wittgenstein, alla fine del *Tractatus*, pone come limite «mistico» del linguaggio, non è una realtà psichica situata al di qua o al di là del linguaggio nelle nebbie di una cosiddetta «esperienza mistica», ma è la stessa origine trascendentale del linguaggio, è semplicemente l'infanzia dell'uomo. *L'ineffabile, è, in realtà, infanzia.* L'esperienza è il *mysterion* che ogni uomo istituisce per il fatto di avere un'infanzia. Questo mistero non è un giuramento di silenzio e di ineffabilità mistica; è, al contrario, il voto che impegna l'uomo alla parola e alla verità. così come l'infanzia destina il linguaggio alla verità, così il linguaggio costituisce la verità come destino dell'esperienza. La verità non è, perciò, qualcosa che possa essere definito all'interno del linguaggio, ma nemmeno fuori di esso, come uno stato di fatto o come una «adequazione» fra questo e il linguaggio: infanzia, verità e linguaggio si limitano e si costituiscono l'un l'altro in una relazione originale e storico-trascendentale nel senso che si è visto.

Ma un'altra e più decisiva conseguenza l'infanzia esercita sul linguaggio. Essa istaura infatti nel linguaggio quella scissione fra *lingua* e *discorso* che caratterizza in modo esclusivo e fondamentale il linguaggio dell'uomo. Poiché il fatto che vi sia una differenza fra lingua e parola e che sia possibile passare dall'una all'altra - che ogni uomo parlante sia il luogo di questa differenza e di questo passaggio -, non è qualcosa di naturale e, per così dire, evidente, ma è il

fenomeno centrale del linguaggio umano, di cui soltanto ora, anche grazie agli studi di Benveniste, cominciamo a scorgere la problematicità e l'importanza e che resta il compito essenziale con cui dovrà cimentarsi ogni futura scienza del linguaggio. Non la lingua in generale, secondo la tradizione della metafisica occidentale che vede nell'uomo uno *zòon logon échon*, caratterizza l'uomo fra gli altri esseri viventi, ma la scissione fra lingua e parola, fra semiotico e semantico (nel senso di Benveniste), fra sistema di segni e discorso. Gli animali, infatti, non sono privi di linguaggio; al contrario, essi sono sempre e assolutamente lingua, in essi *la voix sacrée de la terre ingenu* - che Mallarmé, ascoltandola nel canto di un grillo, oppone come *une* e *non-decomposée* alla voce umana - non conosce interruzioni né fratture. Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire *io*. Per questo, se la lingua è veramente la natura dell'uomo - e natura, se ben si riflette, può solo significare lingua senza parola, *génésis syneches*, «origine con-tinua», nella definizione di Aristotele, ed essere natura significa essere sempre già nella lingua - allora la natura dell'uomo è scissa in modo originale, perché l'infanzia introduce in essa la discontinuità e la differenza fra lingua e discorso.

Ed è su questa differenza, su questa discontinuità che trova il suo fondamento la storicità dell'essere umano. Solo perché c'è un'infanzia dell'uomo, solo perché il linguaggio non s'identifica con l'umano e c'è una differenza fra lingua e discorso, fra semiotico e semantico, solo per questo c'è storia, solo per questo l'uomo è un essere storico. Poiché la pura lingua è, in sé, astorica, è, considerata assolutamente, natura, e non ha alcuna necessità di una storia. Si immagini un uomo che nascesse già provvisto di linguaggio, un uomo che fosse sempre già parlante. Per un tale uomo senza infanzia, il linguaggio non sarebbe qualcosa di preesistente, di cui doversi appropriare, e non vi sarebbe per lui né frattura fra lingua e parola né divenire storico della lingua. Ma un tale uomo sarebbe, per ciò stesso, immediatamente unito alla sua natura, sarebbe sempre già natura e non troverebbe in questa da nessuna parte una discontinuità e una differenza in cui qualcosa come una storia potrebbe prodursi. Come la bestia, di cui Marx dice che « è immediatamente una con la sua attività vitale », egli si confonderebbe con questa e non potrebbe mai

opporla a sé come oggetto.

È l'infanzia, è l'esperienza trascendentale della differenza fra lingua e parola, che apre per la prima volta alla storia il suo spazio. Per questo Babele, cioè l'uscita dalla pura lingua edenica e l'ingresso nel balbettio dell'infanzia (quando, ci dicono i linguisti, il bambino forma i fonemi di tutte le lingue del mondo), è l'origine trascendentale della storia. Esperire significa necessariamente, in questo senso, riaccedere all'infanzia come patria trascendentale della storia. Il mistero, che l'infanzia ha istituito per l'uomo, può infatti essere sciolto solo nella storia, così come l'esperienza, come infanzia e patria dell'uomo, è qualcosa da cui egli è sempre già in atto di cadere nel linguaggio e nella parola. Per questo la storia non può essere il progresso continuo dell'umanità parlante lungo il tempo lineare, ma è, nella sua essenza, intervallo, discontinuità, *epochè*. Ciò che ha nell'infanzia la sua patria originaria, verso l'infanzia e attraverso l'infanzia deve mantenersi in viaggio.

Glosse.

I. Infanzia e lingua.

La teoria dell'infanzia, come originale dimensione stori-co-trascendentale dell'uomo, acquista il suo senso proprio se la si mette in relazione con le categorie della scienza del linguaggio, in particolare con la distinzione, formulata da Benveniste, fra semiotico e semantico, di cui essa costituisce uno svolgimento coerente.

Com'è noto, con questa distinzione Benveniste instaura nel linguaggio « una divisione fondamentale, tutta diversa da quella che Saussure ha tentato fra lingua e parola». Mentre la distinzione saussuriana fra lingua e parola viene, di solito, intesa semplicemente come distinzione fra il collettivo e l'individuale, fra la «sinfonia» e la sua «esecuzione» nella fonazione, la distinzione benvenistiana è più complessa e si avvicina piuttosto al problema che Saussure, in un manoscritto inedito, pone drammaticamente come quello del passaggio dalla lingua al discorso: «La lingua non esiste che in vista del discorso, ma che cosa separa il discorso dalla lingua, o che cos'è che, a un certo momento, permette di dire che la lingua entra in azione come discorso? Dei concetti diversi sono pronti nella lingua (cioè, rivestiti di una forma linguistica) come buie, lago, cielo, rosso, triste, cinque, fendere, vedere. In quale

momento e in virtù di quale operazione, di quale gioco che si stabilisce fra di essi, di quali condizioni, questi concetti formeranno il discorso? La serie di queste parole, per ricca che sia attraverso le idee che evoca, non indicherà mai a un individuo umano che un altro individuo, pronunciandole, voglia significargli qualcosa». È questo problema che Benveniste affronta in una serie di studi esemplari (*Les niveaux de l'analyse linguistique*, 1964; *Forme et sens dans le langage*, 1967; *Semiologie de la langue*, 1969) che lo portano a distinguere nel linguaggio una doublée signifiante, cioè due modi di significazione discreti e contrapposti: quello semiotico, da una parte, e quello semantico, dall'altra:

«Il semiotico designa il modo di significazione che è proprio del segno linguistico e che lo costituisce come unità. Si può, per i bisogni dell'analisi, considerare separatamente le due facce del segno, ma, sotto l'aspetto della significazione esso è unità e resta unità. La sola domanda che il segno suscita è quella della sua esistenza, e questa si decide con un sì o con un no: *arbre-chanson-laver-nerf-jaune-sur* e non **orbre *vanson *laner *derf *saune *tur...* Preso in se stesso, il segno è pura identità con se stesso e pura alterità rispetto a ogni altro segno... esso esiste quando è riconosciuto come significante dall'insieme dei membri della comunità linguistica... Col semantico, entriamo nel modo specifico di significazione generato dal discorso. I problemi che qui si pongono sono funzione della lingua in quanto produttrice di messaggi. Ora il messaggio non si riduce a una successione di unità da identificare separatamente; non è un'addizione di segni che produce il senso, ma è, al contrario, il senso (l'«intentato»), globalmente concepito, che si realizza e divide in «segni» particolari, che sono le parole... L'ordine semantico si identifica col mondo dell'enunciazione e con l'universo del discorso. Che si tratti di due ordini distinti di nozioni e di due universi concettuali, lo si può mostrare ancora attraverso la differenza nel criterio di validità che è richiesto per l'uno e per l'altro. Il semiotico (il segno) deve essere riconosciuto; il semantico (il discorso) deve essere compreso. La differenza fra riconoscere e comprendere rinvia a due facoltà distinte dello spirito: quella di percepire l'identità fra anteriore e attuale, da una parte, e quella di percepire il significato di una enunciazione nuova, dall'altra». «Il semiotico si caratterizza come una proprietà della lingua, il semantico risulta da un'attività del locutore che metta in azione la lingua. Il segno semiotico esiste in sé, fonda la realtà della lingua, ma non comporta applicazioni particolari ; la frase, espressione del semantico, non è che particolare... Si rifletta da vicino a questo fatto notevole, che ci sembra mettere in luce l'articolazione teorica che noi ci sforziamo

di districare. Si può trasporre il semantismo di una lingua in quello di un'altra «salva veri-tate»: è la possibilità della traduzione; ma non si può trasporre il semiotismo di una lingua in quello di un'altra: è l'impossibilità della traduzione. Si tocca qui la differenza del semiotico e del semantico».

Se il problema che Saussure aveva appena sfiorato è, dunque, articolato da Benveniste in tutta la sua complessità e se, anzi, proprio l'averne riconosciuto l'importanza centrale ha permesso a Benveniste di gettare le basi di capitoli nuovi e fecondi della scienza del linguaggio (pensiamo, ad esempio, alla teoria dell'enunciazione), l'interrogativo saussuriano («che cosa separa il discorso dalla lingua, e che cos'è che a un certo momento, permette di dire che la lingua entra in azione come discorso?») non è, per questo, eliminato. Benveniste riconosce, infatti, che i due ordini (il semiotico e il semantico) restano separati e in-comunicanti, in modo che nulla permette, in teoria, di dar ragione del passaggio dall'uno all'altro. «Il mondo del segno — egli scrive — è chiuso. Dal segno alla frase non c'è transizione, né per sintagmazione né altrimenti. Uno iato li separa». Se questo è vero, la domanda di Saussure muta semplicemente forma e suonerà ora: «perché il linguaggio umano è così costituito, da comportare originalmente questo iato? Perché c'è una doppia significazione?»

E' a questo problema che la teoria dell'infanzia permette di dare una risposta coerente. La dimensione storico-trascendentale, che noi designiamo con questo termine, si situa infatti proprio nello «iato» fra semiotico e semantico, fra pura lingua e discorso, e ne fornisce, per così dire, la ragione. È il fatto che l'uomo abbia un'infanzia (che, cioè, per parlare egli abbia bisogno di espropriarsi dell'infanzia per costituirsi come soggetto nel linguaggio) che spezza il «mondo chiuso» del segno e trasforma la pura lingua in discorso umano, il semiotico in semantico. In quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, l'uomo non può entrare nella lingua come sistema di segni senza trasformarla radicalmente, senza costituirla in discorso.

Diventa così chiaro in che senso debba essere intesa la «doppia significazione» di cui parla Benveniste. Semiotico e semantico non sono due realtà sostanziali, ma sono, piuttosto, i due limiti trascendentali che definiscono l'infanzia dell'uomo e, insieme, ne sono definiti. Il semiotico non è che la pura lingua prebabelica della natura, di cui l'uomo partecipa per parlare, ma da cui è sempre in atto di uscire nella Babele dell'infanzia. Quanto al semantico, esso non esiste se non nell'emergenza momentanea dal semiotico nell'istanza del discorso, i cui elementi — appena proferiti — ricadono nella pura lingua, che li riaccoglie nel suo muto dizionario di segni.

Soltanto per un istante, come i delfini, il linguaggio umano tira fuori il capo dal mare semiotico della natura. Ma l'umano non è propriamente che questo passaggio dalla pura lingua al discorso ; ma questo transito, questo istante è la storia.

II. Nascita della Grammatica.

È in questa prospettiva che noi dobbiamo guardare al millenario processo di riflessione sul linguaggio che ha portato alla nascita della grammatica e della logica e alla costruzione della lingua. Noi siamo abituati da sempre a considerare il linguaggio umano come linguaggio «articolato ».Ma che cosa significa «articolato»? Articolato, articulatus, è la traduzione latina del termine greco énarthros, che appartiene al vocabolario tecnico della riflessione stoica sul linguaggio, che ha profondamente influenzato i grammatici antichi. I grammatici antichi cominciavano, infatti, la loro trattazione con la definizione della voce, della phònè. Essi distinguevano, innanzitutto, dalla voce confusa ("phònè synkechyménej degli animali la voce umana, che è, invece, phònè énarthros, voce articolata . Ma se domandiamo ora in che cosa consista questo carattere articolato della voce umana, vediamo che phònè énarthros, vox articulata, significa semplicemente phò-ne engràmmatos, cioè, nella traduzione latina, vox quae scribi potest o quae litteris comprehendendi potest, cioè: voce che si può scrivere, che si può com-prendere, afferrare con le lettere. La voce confusa è quella, inscrivibile, degli animali (equorum hinnitus, rabies canum, rugitus ferarum) ovvero quella parte della voce umana che non si può scrivere, come il fischio, il riso, il singhiozzo (utputa oris risus vel sibilatus, pectoris mugitus et cetera talia).

La voce articolata non è, dunque, altro che phonè engràmmatos, la voce che è stata trascritta e com-presa nelle lettere. Qui possiamo cogliere l'incidenza fondamentale della scrittura alfabetica sulla nostra cultura e sulla sua concezione del linguaggio. Solo la scrittura alfabetica può, infatti, generare l'illusione di aver catturato la voce, di averla com-presa e incisa nei gràmmata. Per renderci conto pienamente dell'importanza fondatrice di questa «cattura» della voce grazie alla scrittura alfabetica, dobbiamo liberarci dalla rappresentazione ingenua, eppure così comune, secondo cui le lettere, i gràmmata, sarebbero veramente nella voce come suoi elementi, come stoicheia, così come il numero sarebbe realmente nelle cose (si pensi alla prossimità, in Grecia, fra scrittura alfabetica e matematica, fra

riflessione grammaticale e riflessione geometri-co-matematica). Lo sviluppo della fonetica e l'impasse a cui essa è giunta nel suo tentativo di cogliere i suoni della parola nel loro aspetto articolatorio e acustico, sono, da questo punto di vista, particolarmente istruttivi. Un film realizzato dal fonetista tedesco Paul Menzerath mostra come sia impossibile scoprire una qualche successione e una qualche suddivisione nell'atto di parola, che, dal punto di vista articolatorio, si presenta come un movimento ininterrotto, in cui i suoni non si succedono, ma s'intrecciano l'un l'altro. Anche una analisi strettamente acustica rivela in ogni suono della parola una tale quantità di particolari, che è poi impossibile ordinarla in un sistema.

Proprio la presa di coscienza dell'impossibilità di stringere, di catturare i suoni del linguaggio dal punto di vista articolatorio o da quello acustico, ha permesso la nascita della fonologia, cioè il disincarnarsi della lingua dalla voce e la rottura del vincolo fra lingua e voce che era rimasto fuori questione dal pensiero stoico fino alla fonetica dei neogrammatici. Con la consumazione di questa rottura, diventa evidente la radicale autonomia della lingua rispetto alla voce e all'atto concreto di parola (riprendendo un gioco di parole di Bréal, si potrebbe dare un'etimologia fantastica del termine «fonologia», e scorgervi un assassinio - in greco: phonos - della parola). Proprio per questo il sapere, che ha rotto il suo rapporto originario con la voce, deve ora cercarsi un altro luogo e lo fa rimandando a una struttura inconscia, a un Inconscio, cioè a un sapere che non si sa, a un sapere senza soggetto. I fonemi della fonologia, la struttura di Lévi-Strauss, la grammatica generativa di Chomsky, si situano tutti nell'inconscio. Mentre, cioè, la scienza classica, da Cartesio al secolo xix, poneva il logos, cioè il mediatore fra homo sapiens e homo loquens, in un Io, in una coscienza che non era altro che il soggetto del linguaggio, oggi la scienza non ha più bisogno di questo soggetto e preferisce situare il logos nell'inconscio, in un sapere nascosto, che non si sa. Resta, tuttavia, che questo inconscio, comunque lo si caratterizzi, è un logos, logos nel suo aspetto logico di lingua, nel caso della fonologia e dell' inconscio lévi Straussiano, pura struttura matematico-differenziale, o logos nel suo aspetto di parola, come nel caso della psicanalisi.

Il secondo momento fondante nella storia della metafisica è quello in cui dalla realtà concreta della parola viene isolata la lingua come momento della pura significazione, equivalente a quello che Benveniste distingue come modo semiotico opponendolo al modo semantico. Benché già Platone, nel Sofista, avesse chiaramente distinto un logos che denomina da un logos che

discorre, è nelle Categorie di Aristotele che si compie il passo decisivo e, con esso, la nascita della logica occidentale. «Di ciò che viene detto» scrive Aristotele (Ia, 16-19) «alcune cose si dicono secondo una connessione (katà symplokén), altre senza una connessione (aneu symplokés). Da un lato si dice secondo una connessione : uomo corre, uomo vince; dall'altro, si dice senza una connessione : uomo, bue, corre, vince». In questa constatazione apparentemente ovvia si compie invece un evento di importanza fondamentale e, cioè, l'isolamento nel linguaggio umano di un dire senza connessione, di un logos che non si dice in alcun discorso, ma che, come lingua, rende possibile la deduzione delle categorie e la costruzione della logica. Nella frase che abbiamo letta, il verbo legein, dire, viene usato, infatti, in due sensi completamente distinti: nel primo caso (il parlare con connessione) si tratta della parola, del concreto discorso umano; nel secondo (il parlare senza connessione) si tratta del dire della lingua o, tutt'al più, del metalinguaggio grammaticale (è evidente, infatti, che senza symploké, senza connessione non si dice, in realtà, nulla).

Tutta la logica occidentale, da Aristotele fino a Husserl e a Wittgenstein, riposa su questa distinzione di una sfera della lingua da quella della parola. così, per fare un esempio, tutta l'analisi che, nella Quarta Ricerca, Husserl compie a partire dai significati categorematici e sincategorematici e dai significati semplici e composti, ha senso solo e esclusivamente nell'ambito di una visione del linguaggio che dà per scontata la distinzione di lingua e parola e l'analisi grammaticale delle parti del discorso. La logica occidentale nasce ad una sospensione, da una epoché della parola, cioè dall'idea che qualcosa come «uomo, bue, corre, vince» esista realmente nel linguaggio umano. Essa presuppone le categorie grammaticali e non può esserne separata.

Ma mentre Aristotele era ancora cosciente del fatto che le classificazioni della logica valgono solo nell'ambito della distinzione fra lingua e parola, fra dire senza connessione e dire con connessione (egli afferma più volte che «nessuno di questi termini (le categorie) in sé e per sé si dice in alcuna affermazione. L'affermazione si genera dalla reciproca sympleke di essi»), ciò è stato dimenticato dalla logica e dalla filosofia successive, che non distinguono più fra lingua e parola e vedono nella parola solo una messa in funzione della lingua.

Questo oblio della differenza irriducibile fra lingua e parola è l'evento fondatore della metafisica. E' attraverso questo oblio che il logos può affermare il suo incontestato dominio. Per questo, la riscoperta nella linguistica contemporanea, soprattutto nell'opera di Benveniste, della differenza irriducibile che separa il piano della

lingua e del semiotico da quello della parola e del semantico, costituisce la base da cui oggi può muovere una messa in questione radicale della logica e della metafisica. Nella formulazione di questa differenza, la scienza del linguaggio giunge al suo limite inaggirabile, oltre il quale essa non può procedere, senza trasformarsi in filosofia.

III. Natura e cultura, ovvero la doppia eredità.

L'opposizione di natura e cultura, di cui si continua così animatamente a discutere fra i filosofi e gli antropologi, diventa immediatamente più chiara se la si traduce nei termini, familiari ai biologi, di eredità endosomatica e eredità esosomatica. Natura, in questa prospettiva, può soltanto significare il patrimonio ereditario trasmesso attraverso il codice genetico, mentre cultura è il patrimonio ereditario trasmesso attraverso veicoli non genetici, il più importante dei quali è certamente il linguaggio. L'homo sapiens si può così definire come la specie vivente che è caratterizzata da una doppia eredità, in quanto affianca alla lingua naturale (il codice genetico) un linguaggio esosomatico (la tradizione culturale). Ma, se ci si limita a queste considerazioni, si rischia di lasciare in ombra proprio gli aspetti più essenziali del problema, che riguardano la complessità delle relazioni che intercorrono fra le due forme di eredità, che non è possibile in alcun modo ridurre a una semplice opposizione.

Innanzitutto si deve osservare che i più recenti studi sul linguaggio tendono a dimostrare che esso non appartiene interamente alla sfera esosomatica. Parallelamente alla riformulazione chomskiana delle tesi dell'innatismo linguistico, Lenneberg ha cercato così di portare alla luce i fondamenti biologici del linguaggio. Certo, a differenza di quanto avviene nella maggior parte delle specie animali (e di quanto Bentley e Hoy hanno recentemente dimostrato per il canto dei grilli, nel quale possiamo dunque veramente vedere, con Mallarmé, la voix une et non décomposée della natura), il linguaggio umano non è integralmente iscritto nel codice genetico. Se già Thorpe ha osservato che alcuni uccelli, privati precocemente della possibilità di ascoltare il canto di individui della stessa specie, producono solo un estratto del canto normale e si può quindi dire che, in una certa misura, essi abbiano bisogno di impararlo, nell'uomo l'esposizione al linguaggio è condizione imprescindibile per l'apprendimento del linguaggio. E' un fatto di cui non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza per la comprensione della struttura del linguaggio

umano, che, se il bambino non è esposto ad atti di parola nel periodo compreso fra i due e i dodici anni, la sua possibilità di acquisire il linguaggio è definitivamente compromessa. Contrariamente a quanto affermato da un'antica tradizione, l'uomo non è, da questo punto di vista, l'«animale che ha il linguaggio», ma, piuttosto, l'animale che ne è privo e deve, perciò, riceverlo dal di fuori.

D'altra parte, accanto a questi dati che mettono in luce l'aspetto esosomatico del linguaggio, altri elementi (come la concordanza nella successione cronologica delle acquisizioni linguistiche nei bambini di tutto il mondo, ricordata da Jakobson, o lo squilibrio fra i dati linguistici ricevuti dall'esterno e la competenza linguistica del bambino, su cui ha richiamato l'attenzione Chomsky) lasciano supporre che il linguaggio appartenga anche, in una certa misura, alla sfera endosomatica. Non è tuttavia necessario pensare a un'iscrizione del linguaggio nel codice genetico né qualcosa come un gene del linguaggio è stato finora individuato. Quel che è certo è che - come ha mostrato Lenneberg -, mentre nella maggioranza delle specie animali il comportamento comunicativo si sviluppa invariabilmente secondo leggi di maturazione geneticamente prestabilite, in modo che l'animale avrà alla fine comunque a disposizione un repertorio di segnali caratteristici della specie, nell'uomo si è prodotta una separazione fra la disposizione al linguaggio (l'esser pronti per la comunicazione) e il pro-cesso di attualizzazione di questa virtualità. Il linguaggio umano risulta, cioè, scisso originalmente in una sfera endosomatica e in una sfera esosomatica, fra le quali si stabilisce (può stabilirsi) un fenomeno di risonanza che produce l'attualizzazione. Se l'esposizione all'eredità esosomatica non interviene entro una certa fase dello sviluppo della plasmabilità cerebrale (che, secondo Lenneberg, ha il suo limite estremo nel processo di laterizzazione cerebrale che si compie intorno ai dodici anni), la disposizione al linguaggio viene irreversibilmente perduta.

Se questo è vero, la dualità di eredità endosomatica e eredità esosomatica, di natura e cultura nella specie umana va intesa in modo nuovo. Non si tratta di una giustapposizione che delimiti due sfere distinte e incomunicanti, ma di una duplicità che è già iscritta in quello stesso linguaggio che è sempre stato considerato come l'elemento fondamentale della cultura. Ciò che caratterizza il linguaggio umano non è la sua appartenenza alla sfera esosomatica o a quella endosomatica, ma il suo trovarsi, per così dire, a cavallo fra le due e il suo essere, perciò, articolato sulla loro differenza e, insieme, sulla loro risonanza. In questa prospettiva, le opposizioni binarie che si incontrano a tutti i livelli del linguaggio,

come quelle fra lingua e discorso, fra livello fonemático inconscio e livello semantico del discorso, fra forma e senso, acquistano un significato particolare. Essendo scisso in un'eredità esosomatica e in un'eredità endosomatica, il linguaggio umano deve necessariamente comportare una struttura tale da permettere il passaggio dall'una all'altra. Se riprendiamo qui l'immagine di Thom di due oscillatori lineari che entrano in risonanza, vediamo che essi, originalmente distinti, presentano dei tratti qualitativi comuni che permettono il fenomeno della risonanza: ma, una volta che la risonanza si è stabilita, i due sistemi perdono la loro indipendenza e formano un sistema unico (il sistema risonante). Possiamo concepire, in modo analogo, endosomatico e esosomatico, natura e cultura, come due sistemi distinti che, entrando in risonanza nel linguaggio, producono un nuovo e unico sistema. Ci dev'essere, però, un elemento mediatore che permette ai due sistemi di entrare in risonanza : questo elemento è ciò che Jakobson ha descritto come il livello fonemático del linguaggio (ovvero, sul piano dell'apprendimento, ciò che Chomsky costruisce come grammatica universale generativa).

Il fatto che Jakobson rimandi all' ontologia il problema del modo e del luogo di esistenza del fonema non appare, allora, semplicemente come un procedimento ironico. I fonemi, questi segni differenziali «puri e vuoti», nello stesso tempo «significanti e senza significato», non appartengono propriamente né al semiotico né al semantico, né alla lingua né al discorso, né alla forma né al senso, né all'endosomatico né all'esosomatico : essi si situano nell'identità-differenza (nella chora, avrebbe detto Platone) fra queste due regioni, in un «luogo» di cui forse non è possibile dare che una descrizione topologica e che coincide con quella regione storico-trascedentale - prima del soggetto del linguaggio ma non per questo somaticamente sostanziarle -che abbiamo più sopra definito come l'infanzia dell'uomo.

Strutturato così sulla digerenza fra endosomatico e esosomatico, fra natura e cultura, il linguaggio mette in risonanza i due sistemi e permette la loro comunicazione. Ed è questa situazione al limite fra due dimensioni insieme continue e discontinue che fa sì che il linguaggio umano possa trascendere la sfera puramente semiotica e acquistare (secondo l'espressione di Benveniste) una «doppia significazione».

Ogni linguaggio che sia interamente compreso in una sola dimensione (e tali sono tanto il canto del grillo quanto i sistemi di segni altri dal linguaggio usati dall'uomo) resta necessariamente nel semiotico e - per funzionare ha bisogno di essere semplicemente riconosciuto e non compreso. Solo il linguaggio umano - in

quanto appartiene insieme all'endosomatico e all'esosomatico - aggiunge alla significazione semiotica un senso altro e trasforma il mondo chiuso del segno nel mondo aperto dell'espressione semantica. Per questo il linguaggio umano - come osserva Jakobson - è l'unico sistema di segni composto di elementi (i fonemi) che (proprio perché servono, come abbiamo visto, a passare dal semiotico al semantico) sono, nello stesso tempo, significanti e privi di significato.

L'infanzia dell'uomo - in cui abbiamo identificato più sopra l'origine dell'esperienza e della storia - acquista quindi il suo senso proprio quando la si colloca sullo sfondo della differenza fra eredità esosomatica e endosomatica nella specie umana.

IV. Lévi-Strauss e la lingua di Babele.

Questa situazione dell'infanzia fra pura lingua e linguaggio umano, fra semiotico e semantico, permette anche di comprendere in modo nuovo il senso di un'opera, qual è quella di Lévi-Strauss, che ha profondamente rinnovato le scienze umane nel nostro tempo. Poiché ciò che caratterizza la concezione levistraussiana dei fatti umani, è che l'autore si situa, per comprenderli, interamente sul piano della pura lingua, cioè su un piano in cui non esiste iato, non esiste infanzia fra lingua e discorso, fra semiotico e semantico (che il modello delle sue ricerche provenga dalla fonologia, cioè da una scienza che si situa esclusiva-mente sul piano della langue, non è, da questo punto di vista, casuale). Quest'assenza di frattura fra lingua e discorso, spiega come Ricoeur - in un'analisi di cui lo stesso Lévi-Strauss ha riconosciuto la pertinenza - abbia potuto definire il suo pensiero come un «kantismo senza soggetto trascendentale» e parlare, a proposito delle strutture, di un «inconscio piuttosto kantiano che freudiano, un inconscio categoriale, combinatorio... sistema categoriale senza riferimento a un soggetto pensante... analogo alla natura». Poiché quel fondamento originario che, da Cartesio in poi, i filosofi hanno cercato nel soggetto del linguaggio, Lévi-Strauss lo trova, invece (ed è questo il suo genio), saltando al di là del soggetto, nella pura lingua della natura. Ma, per far questo, egli ha bisogno di una macchina che, traducendo il discorso umano in pura lingua, gli permetta di passare senza frattura dall'uno all'altra. Una macchina di questo genere è la concezione levistraussiana del mito.

Lévi-Strauss vede, infatti, nel mito, una dimensione intermedia fra lingua e parola : « il mito è un essere verbale che occupa, nella sfera del linguaggio, una posizione paragonabile a quella del

cristallo nel mondo della materia fisica. Rispetto alla langue, da una parte, e alla parole, dall'altra, la sua posizione è, infatti, simile a quella del cristallo : oggetto intermedio fra un aggregato statistico di molecole e la struttura molecolare stessa». (Che, in questo modo, il mito venga a occupare una sfera mediale rispetto all'opposizione di semiotico e semantico - che Benveniste caratterizzava appunto come opposizione di possibilità e impossibilità della traduzione - è suggerito implicitamente da Lévi-Strauss quando egli caratterizza il mito come «il modo del discorso in cui il valore della formula traduttore, traditore tende praticamente a zero»).

Sì potrebbe dire che tutta l'opera di Lévi-Strauss è, in questo senso, una macchina che trasforma il linguaggio umano in lingua prebabelica, la storia in natura. Per questo le sue analisi, così illuminanti quando si tratta di passare dal discorso alla lingua (cioè, quando si tratta di quella che si potrebbe definire la natura nell'uomo), sono assai meno utili quando si tratta del passaggio dalla lingua al discorso (cioè di quella che si potrebbe definire la natura dell'uomo). Da questo punto di vista, l'infanzia è precisamente la macchina contraria, che trasforma la pura lingua prebabelica in discorso umano, la natura in storia.

V. Infanzia e mistero.

*Nella prospettiva di un'infanzia come dimensione originale dell'umano diventa, forse, più afferrabile l'essenza dell'esperienza mistica dell'antichità, che è stata variamente spiegata dagli studiosi. Poiché, se è certo che essa - come *pàthéma* - consisteva, in ultimo, in un'anticipazione della morte (morire, teleutàn, e essere iniziato, teleisthai, ci dice Plutarco, sono la stessa cosa), proprio l'elemento che tutte le fonti ci attestano concordemente come essenziale e da cui deriva il nome stesso di «mistero» (da *mu, che indica uno stare a bocca chiusa, un mugolare), cioè il silenzio, è ciò che finora non ha trovato una spiegazione sufficiente. Se è vero che, nella sua forma originaria, il centro dell'esperienza misterica era non un sapere, ma un patire («ou mathein, allà patheîn», nelle parole di Aristotele) e se questo *pàthéma* era, nella sua essenza, sottratto al linguaggio, era un non-poter-dire, un mugolare a bocca chiusa, allora questa esperienza era assai vicina a un'esperienza dell'infanzia dell'uomo nel senso che si è visto (il fatto che fra i simboli sacri dell'iniziazione figurassero dei giocattoli — puerilia ludicra — potrebbe fornire, a questo riguardo, un utile campo di indagine).*

Ma, probabilmente già in età antica e certamente per il periodo su cui siamo meglio informati (cioè quello della massima diffusione dei misteri a partire dal secolo IV d. C.), il mondo antico interpreta questa infanzia misterica come un sapere su cui si deve tacere, come un silenzio da custodire. così come si presentano nel De mysteriis di Giamblico, i misteri sono ormai una «teurgia», cioè essenzialmente un saper fare, una «tecnica» per influire sugli dèi. Il pàthèma diventa qui màthèma, il non-poter-dire dell'infanzia una dottrina segreta su cui grava un giuramento di silenzio esoterico.

*Per questo è la favola, cioè qualcosa che si può solo raccontare, e non il mistero, su cui si deve tacere, che contiene la verità dell'infanzia come dimensione originale dell'uomo. Poiché l'uomo della fiaba si libera dell'obbligo misterico del silenzio trasformandolo in incantesimo: è uno stregamento, e non la partecipazione a un sapere iniziatico che gli toglie la parola. Il silenzio misterico, subito come fattura, ripiomba così l'uomo nella pura e muta lingua della natura: ma, come incanto, esso dev'essere, alla fine, infranto e superato. Per questo, mentre l'uomo, nella fiaba, ammutolisce, gli animali escono dalla pura lingua della natura e parlano. Attraverso la temporanea confusione delle due sfere, è il mondo della bocca aperta, della radice indoeuropea *bha (da cui deriva la parola «favola»), che la fiaba fa valere contro il mondo della bocca chiusa, della radice *mu.*

La definizione medioevale della favola, secondo cui essa sarebbe una narrazione in cui «ammalia muta... sermocinasse finguntur» e, come tale, qualcosa di essenzialmente «contra naturam», contiene, in questa prospettiva, molta più verità di quanto possa sembrare a prima vista. Si può dire, infatti, che la fiaba sia il luogo in cui, attraverso l'inversione delle categorie bocca chiusa / bocca aperta, pura lingua/infanzia, uomo e natura si scambiano le parti prima di ritrovare ciascuna il proprio posto nella storia.

Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco

*a Claude Lévi-Strauss
in rispettoso omaggio per il suo settantesimo compleanno*

Tutti conoscono l'episodio del romanzo di Collodi in cui Pinocchio, dopo una notte di viaggio in groppa al ciuchino parlante, arriva felicemente, sul far dell'alba, nel «paese dei balocchi». Nella descrizione di questa utopica repubblica infantile, Collodi ci ha lasciato l'immagine di un universo in cui non vi è altro che gioco:

Questo paese non somigliava a nessun altro paese del mondo. La sua popolazione era tutta composta di ragazzi.

I più vecchi avevano quattordici anni, i più giovani ne avevano otto appena. Nelle strade un'allegria, un chiasso, uno strillio da levar di cervello ! Branchi di monelli da per tutto: chi giocava alle noci, chi alle piastrelle, chi alla palla, chi andava in velocipede, chi sopra un cavallino di legno; questi facevano a mosca cieca, quegli altri si rincorrevano, altri, vestiti da pagliacci, mangiavano la stoppa accesa; chi recitava, chi cantava, chi faceva i salti mortali, chi si divertiva a camminare con le mani in terra e colle gambe in aria; chi mandava il cerchio, chi passeggiava vestito da generale con l'elmo di foglio e lo squadrone di cartapesta; chi rideva, chi urlava, chi chiamava, chi batteva le mani, chi fischiava, chi rifaceva il verso alla gallina quando ha fatto l'ovo: insomma un tal pandemonio, un tal passeraio, un tal baccano indiavolato, da doversi mettere il cotone negli orecchi per non rimanere assorditi. Su tutte le piazze si vedevano teatrini di tela...

Questa invasione della vita da parte del gioco ha come immediata conseguenza un cambiamento e un'accelerazione del tempo: «In mezzo ai continui spassi e agli svariati divertimenti, le ore, i giorni, le settimane, passavano come tanti baleni». Com'era prevedibile, l'accelerazione del tempo non lascia immutato il calendario. Esso - che è essenzialmente

ritmo, alternanza, ripetizione - s'immobilizza ora nello smisurato dilatarsi di un unico giorno di festa. «Ogni settimana - spiega Lucignolo a Pinocchio — è composta di sei giovedì e una domenica. Figurati che le vacanze dell'autunno cominciano col primo di gennaio e finiscono con l'ultimo di dicembre».

Se dobbiamo credere alle parole di Lucignolo, il «pandemonio», il «passeraio» e il «baccano indiavolato» del paese dei balocchi hanno, cioè, per effetto una paralisi e una distruzione del calendario.

La spiegazione di Lucignolo merita qualche riflessione. Noi sappiamo, infatti, che in antico, e ancor oggi presso i popoli cosiddetti primitivi (che faremmo meglio a chiamare, secondo il suggerimento di Lévi-Strauss, società fredde o a storia stazionaria), un «pandemonio», un «passeraio» e un «baccano indiavolato» avevano, al contrario, il compito di istituire e assicurare la stabilità del calendario. Pensiamo a quel complesso di rituali - comuni a culture diverse e lontane nello spazio e nel tempo — che gli etnografi e gli storici delle religioni chiamano «cerimonie dell'anno nuovo» e che sono caratterizzate da un disordine orgiastico, dalla sospensione o dal sovvertimento delle gerarchie sociali e da licenze di ogni genere e il cui fine è, in ogni caso, quello di assicurare la rigenerazione del tempo e, insieme, la fissazione del calendario. Possediamo una descrizione della cerimonia chiamata *No*, con cui gli antichi cinesi celebravano l'intronizzazione dei dodici geni che dovevano presiedere ai mesi del nuovo anno. «Ho visto io stesso — scrive Lieou Yu, un letterato che trovava sconveniente questo costume - ogni notte di plenilunio del primo mese, strade e viuzze colme di gente, in cui il frastuono dei tamburi assordava il cielo e le fiaccole illuminavano la terra. La gente indossa maschere di animali e gli uomini si vestono da donna; cantori e giocolieri si travestono in fogge stravaganti. Uomini e donne vanno insieme allo spettacolo, e si trovano uniti invece di evitarsi. Sprecano i loro beni, distruggono le loro eredità...»¹ Frazer descrive la vecchia festa scozzese chiamata *calluinn* (baccano) che aveva luogo l'ultimo dell'anno, quando un uomo vestito con una pelle di vacca e seguito da una torma di ragazzi vocianti che facevano risuonare la pelle percuotendola con bastoni, faceva tre volte il giro di ogni casa, imitando il corso del sole. Così l'*akitu*, la festa babilonese dell'anno nuovo, che implicava, nella sua prima fase, una restaurazione del caos primordiale e un sovvertimento dell'ordine sociale, era contigua alla «festa

delle sorti» (*zakmuk*), in cui si determinavano i presagi per ciascuno dei dodici mesi dell'anno; e il *nauróz*, il Nuovo Anno persiano, era anche il giorno in cui aveva luogo la fissazione dei destini umani per un intero anno.

Le conseguenze che si potrebbero trarre dalla comparazione di rituali tanto diversi e appartenenti a culture così eterogenee rischierebbero di non essere scientificamente pertinenti. Piuttosto si può osservare che questa relazione fra riti e calendario non vale soltanto per i riti dell'anno nuovo. Il rapporto funzionale fra riti e calendario è, in generale, così stretto che Lévi-Strauss, in uno studio recente, ha potuto scrivere che «i riti fissano le tappe del calendario, come le località quelle di un itinerario. Questi mobilitano l'estensione, quelli la durata » e che « la funzione propria del rituale è... di preservare la continuità del vissuto »².

Se questo è vero — e sempre che le riflessioni di Lucignolo siano da prendere sul serio —, possiamo ipotizzare una relazione, insieme di corrispondenza e di opposizione, fra gioco e rito, nel senso che essi intrattengono entrambi un rapporto col calendario e col tempo, ma che questo rapporto è, nei due casi, inverso: il rito fissa e *struttura* il calendario, il gioco, al contrario, anche se non sappiamo ancora come e perché, lo altera e *distrugge*.

L'ipotesi di una relazione inversa fra gioco e rito è, in realtà, meno arbitraria di quanto possa sembrare a prima vista. Gli studiosi sanno, infatti, da tempo che la sfera del gioco e quella del sacro sono strettamente connesse. Numerose e ben documentate ricerche mostrano che l'origine della maggior parte dei giochi che noi conosciamo si trova in antiche cerimonie sacre, in danze, lotte rituali e pratiche divinatorie. così nel gioco della palla possiamo scorgere le tracce della rappresentazione rituale di un mito in cui gli dei lottavano per il possesso del sole; il girotondo era un antico rito matrimoniale; i giochi di azzardo derivano da pratiche oracolari; la trottola e la scacchiera erano strumenti divinatori.

In uno studio rimasto singolarmente a parte nella bibliografia del grande linguista, Benveniste, partendo dalle conclusioni degli antropologi, ha approfondito questa relazione fra gioco e rito, cercando non solo ciò che li accomuna, ma anche ciò che li oppone. Poiché, se è vero che il gioco proviene dalla sfera del sacro, è anche vero che esso la trasforma radicalmente, anzi la rovescia a tal punto, da poter essere definito senza forzature come « sacro capovolto ». «La potenza dell'atto sacro — scrive Benveniste³ - risiede precisamente

nella congiunzione del *mito* che enuncia la storia e del *rito* che la riproduce. Se a questo schema noi paragoniamo quello del gioco, la differenza appare essenziale: nel gioco, solo il rito sopravvive, e non si conserva che la *forma* del dramma sacro, in cui ogni cosa è di volta in volta posta daccapo. Ma è stato dimenticato o abolito il mito, l'affabulazione in parole pregnanti che conferisce agli atti il loro senso e la loro efficacia». Considerazioni analoghe valgono per il *jocus*, cioè per il gioco di parole: «al contrario del *ludus*, ma in modo simmetrico, il *jocus* consiste in un puro *mito*, al quale non corrisponde alcun *rito* che possa dargli presa sulla realtà». Queste considerazioni forniscono a Benveniste gli elementi di una definizione del gioco come struttura: «Esso prende origine nel sacro di cui offre una immagine capovolta e spezzata. Se il sacro si può definire attraverso l'unità consustanziale del mito e del rito, potremo dire che si ha gioco quando solo una metà dell'operazione sacra viene compiuta, traducendo solo il mito in parole e solo il rito in azioni»⁴.

La connessione inversa fra gioco e sacro che ci era stata suggerita dalle considerazioni di Lucignolo, si rivela, allora, sostanzialmente esatta. Il paese dei balocchi è un paese i cui abitanti sono occupati a celebrare riti e a manipolare oggetti e parole sacre, di cui hanno però dimenticato il senso e lo scopo. E non dobbiamo stupirci se, attraverso quest'oblio, attraverso lo smembramento e l'inversione di cui parla Benveniste, essi emancipano anche il sacro dalla sua connessione col calendario e col ritmo ciclico del tempo che esso sancisce e entrano così in un'altra dimensione del tempo, in cui le ore corrono come «baleni» e i giorni non si alternano.

Giocando, l'uomo si scioglie dal tempo sacro e lo «dimentica» nel tempo umano.

Ma in un senso ancora più specifico il mondo del gioco è connesso con il tempo. Abbiamo visto, infatti, che tutto ciò che appartiene al gioco, ha appartenuto un tempo alla sfera del sacro. Ma questo non esaurisce la sfera del gioco. Gli uomini continuano, infatti, a inventare giochi e si può giocare anche con ciò che ha appartenuto, un tempo, alla sfera pratico-economica. Uno sguardo al mondo dei giocattoli mostra che i bambini, questi robivecchi dell'umanità, giocano con qualunque anticaglia capiti loro fra le mani e che il gioco conserva così oggetti e comportamenti profani che non esistono più. Tutto ciò che è vecchio, indipendentemente dalla

sua origine sacrale, è suscettibile di diventare giocattolo. Di più: la stessa appropriazione e trasformazione in gioco (la stessa *illusione*, si potrebbe dire, restituendo alla parola il suo significato etimologico, da *in-ludere*) si può compiere - per esempio, attraverso la miniaturizzazione — anche nei confronti di oggetti che ancora appartengono alla sfera dell'uso: un'automobile, una pistola, una cucina elettrica si trasformano di colpo, grazie alla miniaturizzazione, in giocattolo. Ma qual è, allora, l'essenza del giocattolo? Il carattere essenziale del giocattolo - l'unico, se ben si riflette, che possa distinguerlo dagli altri oggetti, - è qualcosa di singolare, che può essere colto solo nella dimensione temporale di un «una volta» e di un «ora non più» (a condizione però, come mostra l'esempio della miniatura, di intendere questo «una volta» e questo «ora non più» non solo in senso *diacronico*, ma anche in senso *sincronico*). Il giocattolo è ciò che ha appartenuto - *una volta, ora non più* — alla sfera del sacro o a quella pratico-economica. Ma, se questo è vero, l'essenza del giocattolo (quell'« anima del giocattolo» di cui Baudelaire ci dice che è ciò che i bambini cercano invano di afferrare quando rigirano fra le mani i loro giocattoli, li scuotono, li gettano a terra, li sventrano e, infine, li riducono in pezzi) è, allora, qualcosa di eminentemente *storico*-, essa è anzi, per così dire, lo Storico allo stato puro. Poiché in nessun luogo, come in un giocattolo, potremo cogliere la temporalità della storia nel suo puro valore differenziale e qualitativo: non in un monumento, che conserva nel tempo il suo carattere pratico e documentario (il suo «tenore cosale», avrebbe detto Benjamin), oggetto di ricerca archeologica ed erudita; non in un oggetto d'antiquariato, il cui valore è funzione di un'antichità quantitativa; non in un documento d'archivio, che trae il suo valore dall'essere inserito in una cronologia in un rapporto di contiguità e di legalità con l'evento passato. Rispetto a tutti questi oggetti, il giocattolo rappresenta qualcosa di più e di diverso. Ci si è spesso domandati che cosa rimanga del modello dopo la sua trasformazione in giocattolo, perché non si tratta certo del suo significato culturale né della sua funzione e nemmeno della sua forma (che può essere riprodotta perfettamente o alterata fino a renderla quasi irriconoscibile, come ben sa chi ha familiarità con l'elastico iconismo dei giocattoli). Ciò che il giocattolo conserva del suo modello sacrale o economico, ciò che di questo sopravvive dopo lo smembramento o la miniaturizzazione, non è altro che la temporalità umana che vi era contenuta, la sua pura essenza storica. Il giocattolo è una

materializzazione della storicità contenuta negli oggetti, che esso riesce a estrarre attraverso una particolare manipolazione. Mentre, infatti, il valore e il significato dell'oggetto antico e del documento è funzione della loro antichità, cioè del loro presentificare e rendere tangibile un passato più o meno remoto, il giocattolo, smembrando e travisando il passato ovvero miniaturizzando il presente - giocando, cioè, tanto sulla *diacronia* che sulla *sincronia* — presentifica e rende tangibile la temporalità umana in sé, il puro scarto differenziale fra l'«un tempo» e l'«ora non più».

Visto in questa luce, il giocattolo presenta qualche analogia col *bricolage*, di cui Lévi-Strauss, in alcune pagine ormai classiche, si serve per illustrare il procedimento del pensiero mitico. Come il *bricolage*, anche il giocattolo si serve di «briciole» e di «pezzi» appartenenti ad altri insiemi strutturali (o, comunque, di insiemi strutturali modificati) e anche il giocattolo trasforma così antichi significati in significanti e viceversa. Ma ciò con cui esso «gioca» non sono, in realtà, semplicemente, queste briciole e questi pezzi, ma - come è evidente nel caso della miniaturizzazione - la «briciolità», se così si può dire, che è contenuta sotto forma temporale nell'oggetto o nell'insieme strutturale da cui parte. In questa prospettiva, il senso della miniaturizzazione come cifra del giocattolo si rivela essere più ampio di quello che le attribuisce Lévi-Strauss quando identifica nel «modello ridotto» (inteso in senso lato) il carattere comune tanto al *bricolage* che all'opera d'arte. Poiché la miniaturizzazione appare qui non tanto come ciò che permette di conoscere il tutto prima delle parti e di vincere, afferrandolo in un colpo d'occhio, ciò che c'è di temibile nell'oggetto («La poupée de l'enfant n'est plus un adversaire, un rival ou même un interlocuteur... »), quanto come ciò che permette di cogliere e di godere la pura temporalità contenuta nell'oggetto. *La miniaturizzazione è, cioè, la cifra della storia.* così non è tanto il *bricoleur*, quanto il collezionista a presentarsi naturalmente come figura contigua al giocatore. Poiché, così come si collezionano oggetti antichi, si collezionano miniature di oggetti. Ma, in entrambi i casi, il collezionista estrae l'oggetto dalla sua distanza diacronica o dalla sua sincronica vicinanza e lo coglie nella remota prossimità della storia, in quella che, parafrasando una definizione di Benjamin, si potrebbe definire «une citation à l'ordre du jour» nell'ultimo giorno della storia.

Se questo è vero, se ciò con cui i bambini giocano è la storia e se il gioco è quel rapporto con gli oggetti e i

comportamenti umani che coglie in essi il puro carattere storico-temporale, non apparirà, allora, irrilevante che, in un frammento di Eraclito - cioè, alle origini del pensiero europeo - *Aion*, il tempo nel suo carattere originario, figuri come un « bambino che gioca con i dadi » e « regno di bimbo » sia definita la dimensione che si apre in questo gioco. Gli etimologisti riconducono la parola *aión* a una radice **ai-w*, che significa « forza vitale », e tale - essi dicono — è il significato che *aìòn* avrebbe nelle sue più antiche occorrenze nei testi omerici, prima di assumere quello di « midollo spinale » e finalmente, con un passaggio non facilmente spiegabile, quello di « durata » e di « eternità ». In realtà, se osserviamo più da vicino le accezioni omeriche di questo termine, vediamo che *aion* è spesso associato a *psyché* in espressioni del tipo: « *psiche* e *aion* lo abbandonarono », per indicare la morte. Se *psychè* è il principio vitale che anima il corpo, quale può essere qui il senso del suo accostamento a *aìòn*, se non si deve pensare a una semplice ripetizione? *Aion* — è questa la sola interpretazione che permetta di ridurre a un insieme coerente i vari significati sopramenzionati — indica la forza vitale in quanto essa, nell'essere vivente, è percepita come un che di temporale, come qualcosa che « dura »; cioè come *l'essenza temporalizzante* del vivente, mentre *psyché* è il soffio che anima il corpo e *thumós* è ciò che muove le membra. Quando Eraclito ci dice che *aion* è un bambino che gioca, egli raffigura perciò come gioco *l'essenza temporalizzante* del vivente, la sua « storicità », diremmo noi (anche se tradurre: « la storia è un bambino che gioca » sarebbe certamente una traduzione azzardata).

Accanto a *aìòn*, la lingua greca conosce, per indicare il tempo, anche il termine *chrónos*, che indica una durata oggettiva, una quantità misurabile e continua di tempo. In un celebre passo del *Timeo*, Platone presenta il rapporto fra *chrónos* e *aión* come rapporto di copia e modello, di tempo ciclico misurato dal movimento degli astri e temporalità immobile e sincronica. Ciò che a noi qui interessa, non è tanto che, nel corso di una tradizione ancora viva, *aìòn* sia stato identificato con l'eternità e *chrónos* con il tempo diacronico, quanto che la nostra cultura conosca fin dall'origine una scissione fra due diverse nozioni di tempo, correlate ed opposte.

Possiamo ora tornare sul rapporto di corrispondenza e di

opposizione che abbiamo visto intercorrere fra gioco e rito e sulla loro situazione inversa rispetto al calendario e al tempo. In un passo della *Pensée sauvage*, a proposito dei riti di adozione degli indiani Fox⁵, Lévi-Strauss ha stretto l'opposizione fra rito e gioco in una formula esemplare. Mentre il rito - egli scrive - trasforma degli eventi in strutture, il gioco trasforma delle strutture in eventi. Svolgendo questa definizione alla luce delle considerazioni precedenti, possiamo affermare che compito del rito è quello di comporre la contraddizione fra passato mitico e presente, annullando l'intervallo che li separa e riassorbendo tutti gli eventi nella struttura sincronica. Il gioco offre invece un'operazione simmetrica e opposta: esso tende a spezzare la connessione fra passato e presente e a risolvere e sbriciolare tutta la struttura in eventi. Se il rito è, cioè, una macchina per trasformare diacronia in sincronia, il gioco è, all'opposto, una macchina per trasformare sincronia in diacronia.

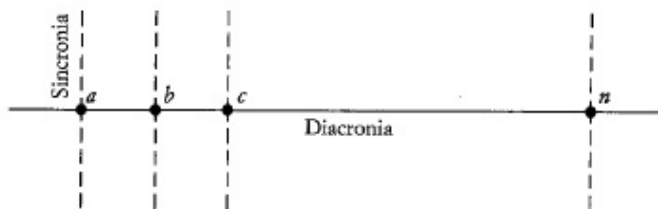
Nella prospettiva che qui ci interessa, noi possiamo considerare esatta questa definizione, a patto, però, di precisare che, in un caso come nell'altro, questa trasformazione non è mai completa, non solo perché, per quanto risaliamo indietro nel tempo e per quanto estendiamo l'esplorazione etnografica, sempre troviamo giochi accanto a riti e riti accanto a giochi, ma anche perché ogni gioco, com'è stato notato, contiene una parte di rito e ogni rito una parte di gioco, che rendono spesso disagevole distinguere l'uno dall'altro. Kerényi, a proposito delle cerimonie greche e romane, ha osservato che la «citazione» del mito nella vita che esse attuavano, implicava sempre un elemento ludico. Quando Giovenale vuole caratterizzare come empio un osceno culto segreto delle donne romane, egli scrive che «Nil ibi per ludum simulabitur | omnia fient ad verum», quasi che *pietas* religiosa e attitudine ludica fossero la stessa cosa⁶. E Huizinga ha potuto facilmente trovare esempi di come i comportamenti rituali tradiscano spesso una consapevolezza di «finzione» che ricorda la coscienza che il giocatore ha di giocare. Rito e gioco appaiono piuttosto come due tendenze operanti in ogni società, che non riescono però mai a eliminarsi a vicenda e che, pur prevalendo l'una sull'altra in misura diversa, lasciano sempre sussistere uno scarto differenziale fra diacronia e sincronia.

La definizione che abbiamo riportato più sopra deve, allora, essere corretta nel senso che rito e gioco sono entrambe macchine per produrre scarti differenziali fra diacronia e sincronia, anche se questa produzione risulta da un movimento

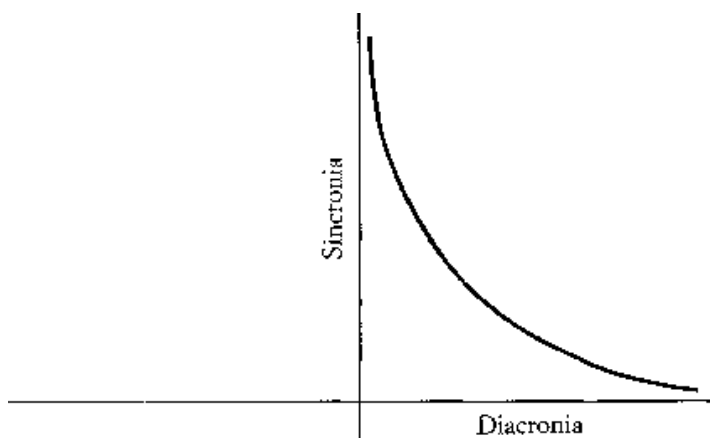
che è inverso nei due casi. Anzi, con maggiore precisione, *possiamo considerare rito e gioco non come due macchine distinte, ma come un'unica macchina, un unico sistema binario, che si articola su due categorie che non è possibile isolare e sulla cui correlazione e sulla cui differenza si fonda il funzionamento del sistema stesso.*

Da questa correlazione strutturale fra rito e gioco, fra diacronia e sincronia, possiamo già trarre conseguenze non indifferenti. Poiché se le società umane ci appaiono, in questa luce, come un unico insieme percorso da due tendenze opposte, la prima, volta a trasformare la diacronia in sincronia e l'altra diretta all'effetto opposto, ciò che risulta alla fine dal gioco di queste tendenze, ciò che il sistema — la società umana — produce, è, in ogni caso, uno scarto differenziale fra diacronia e sincronia, *è storia, cioè tempo umano.*

Ci troviamo così in possesso di elementi che permettono una definizione della storia che si sia emancipata dall'ingenua sostanzializzazione che una prospettiva ostinatamente etnocentrica ha mantenuto nelle scienze storiche. La storiografia non può, infatti, credere di identificare il proprio oggetto nella diacronia, quasi che questa fosse una realtà obiettiva sostanziale, e non risultasse invece (come mostrano le critiche di Lévi-Strauss) da una codificazione che fa uso di una matrice cronologica; rinunciando, come ogni scienza umana, all'illusione di avere per oggetto direttamente dei *realia*, essa deve rappresentarsi, invece, il suo oggetto in termini di relazioni significanti fra due ordini correlati ed opposti: l'oggetto della storia non è la diacronia, ma l'opposizione fra diacronia e sincronia che caratterizza ogni società umana. Se si rappresenta il divenire storico come una pura successione di eventi, come un'assoluta diacronia, si è poi costretti, per salvare la coerenza del sistema, a supporre una sincronia nascosta operante in ogni istante puntuale (la si rappresenti come legge causale o come teleologia), il cui senso si rivela, però, soltanto dialetticamente nel processo globale. Ma l'istante puntuale come intersezione di sincronia e diacronia (il presente assoluto) è un puro mito, di cui la metafisica occidentale si serve per assicurare la continuità della propria duplice concezione del tempo.

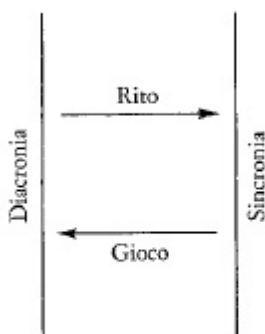


Non solo - come Jakobson ha dimostrato per la linguistica - la sincronia non può essere identificata con la statica né la diacronia con la dinamica, ma l'evento puro (diacronia assoluta) e la struttura pura (sincronia assoluta) non esistono: ogni evento storico rappresenta uno scarto differenziale fra diacronia e sincronia, che istituisce fra di esse una relazione significativa. Il divenire storico non può, perciò, essere rappresentato come un asse diacronico, in cui i punti *a*, *b*, *c*, ...» identificano gli istanti inestesi in cui sincronia e diacronia coincidono:

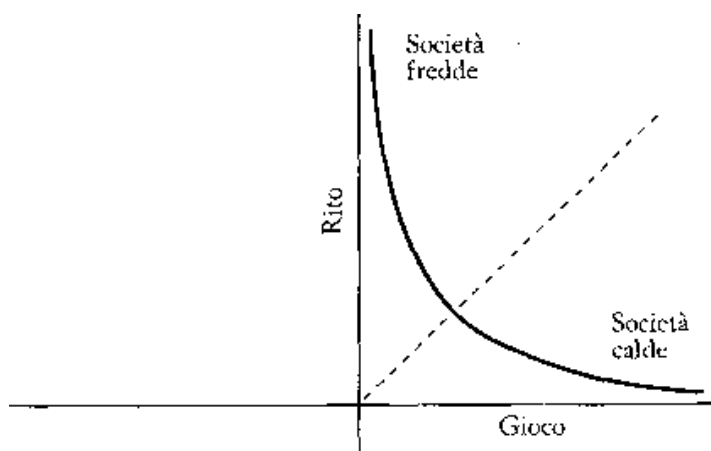


Se la storia, com'è ormai accettato da tutti gli antropologi e come gli storici non hanno difficoltà ad ammettere, non è il patrimonio esclusivo di alcuni popoli, rispetto ai quali altre società si presentano come popoli senza storia, ciò non è perché tutte le società sono nel tempo, sono nella diacronia, ma perché tutte le società producono scarti differenziali fra diacronia e sincronia, in tutte le società ciò che abbiamo qui chiamato rito e gioco sono all'opera per istituire relazioni significative fra diacronia e sincronia. Lungi dall'identificarsi con il *continuum* diacronico, la storia è, in questa prospettiva, nient'altro che il risultato delle relazioni fra significanti diacronici e significanti sincronici che rito e gioco producono

incessantemente, il « gioco » - potremmo dire, utilizzando un'accezione meccanica del termine, che si ritrova in molte lingue — fra diacronia e sincronia:



Posta questa correlazione, si capisce anche in che modo possa articolarsi la distinzione fra società «fredde» o a storia stazionaria e società «calde» o a storia cumulativa che, a partire da Lévi-Strauss, ha sostituito quella tradizionale fra società storiche e società senza storia. Sono società «fredde» quelle in cui la sfera del rito tende a espandersi a spese di quella del gioco; sono società «calde» quelle in cui la sfera del gioco tende a espandersi a spese di quella del rito:



Se la storia appare, in questa prospettiva, come il sistema delle trasformazioni del rito in gioco e del gioco in rito, la differenza fra i due tipi di società non è tanto qualitativa, quanto quantitativa: solo il prevalere di un ordine significativo sull'altro definisce l'appartenenza di una società a un tipo o

all'altro. A uno degli estremi di una tale classificazione si collocherebbe il caso (la cui realtà è puramente asintotica, perché non conosciamo esempi di una tale società) di una società in cui tutto il gioco fosse diventato rito, tutta la diacronia trasformata in sincronia. In una tale società, in cui l'intervallo diacronico fra passato e presente sarebbe totalmente colmato, gli uomini vivrebbero in un eterno presente, cioè in quell'eternità immobile che molte religioni assegnano appunto come dimora agli dèi. All'estremo opposto si collocherebbe il caso (altrettanto ideale) di una società in cui tutto il rito fosse stato eroso dal gioco e tutte le strutture sbriciolate in eventi: è il «paese dei balocchi», in cui le ore corrono come baleni, o, nella mitologia greca, l'assoluta diacronia del tempo infernale, simboleggiata dalla ruota di Issione e dalla fatica di Sisifo. In entrambi i casi verrebbe a mancare quello scarto differenziale fra diacronia e sincronia in cui noi abbiamo identificato il tempo umano, cioè la storia.

In questo senso, tanto le società calde che quelle fredde appaiono perseguire — in direzioni opposte — uno stesso progetto, che si potrebbe definire (ed è stato definito) di «abolizione della storia». Ma — almeno per ora — benché le prime siano riuscite a moltiplicare al massimo l'incidenza dei significanti diacronici e le seconde a ridurla, invece, al minimo, nessuna società è riuscita a realizzare integralmente questo progetto e a fondare una società totalmente priva di calendario, come il paese dei balocchi, il regno di Ade o anche, in un certo senso, la società divina: nelle società a storia cumulativa, la linearità del tempo è sempre frenata dall'alternanza e dalla ripetizione calendariale del tempo festivo; nelle società a storia stazionaria, la circolarità è sempre interrotta dal tempo profano.

Il fatto è che tanto il rito che il gioco contengono nel loro interno un residuo ineliminabile, una pietra d'inciampo su cui il loro progetto è destinato fatalmente a naufragare. In alcune pagine della *Pensée sauvage*, Lévi-Strauss ha compiuto un'analisi magistrale di quegli oggetti di pietra o di legno noti come churinga, in cui gli Aranda, una popolazione dell'Australia centrale, rappresentano il corpo di un antenato e che vengono, perciò, solennemente attribuiti, generazione dopo generazione, all'individuo in cui si crede che l'antenato si sia di volta in volta reincarnato. Secondo Lévi-Strauss, la funzione e il particolare carattere di questi oggetti derivano dal

fatto che, in una società, come quella Aranda, che privilegia a tal punto la sincronia da rappresentarsi anche il rapporto fra passato e presente in termini sincronici, i *churinga* hanno il compito di compensare l'impoverimento diacronico rappresentando sotto forma tangibile il passato diacronico. «Se la nostra interpretazione è esatta — egli scrive ⁷ - il loro carattere sacro deriva dalla funzione di significazione diacronica che essi sono i soli ad assicurare in un sistema che, essendo classificatorio, è completamente appiattito in una sincronia che riesce ad assimilarsi perfino la durata. I *churinga* sono i testimoni palpabili del periodo mitico: quell'alcheringa che, se essi non ci fossero, potrebbe ancora essere concepito, ma non sarebbe più fisicamente attestato». Lévi-Strauss non specifica il meccanismo attraverso il quale il *churinga* riesce ad assumere questa funzione di significante della diacronia. Si tratta di un meccanismo tutt'altro che semplice. Come presenza tangibile del passato mitico, come «prova palpabile che l'antenato e il suo discendente sono una sola carne», il *churinga* sembra essere, infatti, piuttosto il significante dell'assoluta sincronia che quello della diacronia. Ma, una volta che la trasformazione rituale della diacronia in sincronia si è compiuta nel corpo del nuovo individuo, *quello che era il significante della sincronia assoluta, rimasto libero, viene investito dalla diacronia che ha perduto il suo significante (l'embrione del nuovo individuo), e si rovescia in significante dell'assoluta diacronia*. Per questo non vi è contraddizione - come ritiene invece Lévi-Strauss - fra il fatto che gli Aranda affermino che il *churinga* è il corpo dell'antenato e il fatto che l'antenato non perda il proprio corpo quando, all'istante della concezione, lascia il *churinga* per la sua nuova incarnazione: semplicemente uno stesso oggetto è qui investito di due funzioni significanti opposte a seconda che il rito sia o non sia ancora ultimato. Se questo è vero, la trasformazione rituale della diacronia in sincronia lascia necessariamente un residuo diacronico (di cui il *churinga*, inteso in senso lato, è la cifra) e il sistema più perfetto che una società abbia escogitato per abolire la diacronia comporta tuttavia alla fine una produzione di diacronia nell'oggetto stesso che aveva permesso quest'abolizione.

Com'era prevedibile, anche il gioco ci confronta a un fenomeno analogo, anche il gioco ha una sua pietra d'inciampo di cui non può sbarazzarsi. Poiché, come rappresentazione di un puro intervallo temporale, il giocattolo è certamente un significante dell'assoluta diacronia, dell'avvenuta

trasformazione di una struttura in evento. Ma, anche qui, questo significante, rimasto libero, diventa instabile e viene investito di un significato contrario, anche qui, *a gioco finito*, il giocattolo si rovescia nel suo opposto e si presenta come il residuo sincronico che il gioco non riesce più ad eliminare. Poiché, se la trasformazione della sincronia in diacronia fosse veramente completa, essa non dovrebbe lasciare tracce e la miniatura dovrebbe identificarsi col suo modello, così come, *a rito ultimato*, il *churinga* dovrebbe scomparire e identificarsi col corpo dell'individuo in cui l'antenato si è reincarnato. Per questo giocattoli e oggetti rituali esigono comportamenti analoghi: una volta che il rito e il gioco sono compiuti, essi, come residui imbarazzanti, devono essere nascosti e messi da parte, perché costituiscono, in qualche modo, la smentita tangibile di ciò che, pure, hanno contribuito a rendere possibile (ci si può chiedere, a questo punto, se la sfera dell'arte nella nostra società non sia il ripostiglio deputato a raccogliere questi significanti «instabili», che non appartengono più propriamente né alla sincronia né alla diacronia, né al rito né al gioco).

Rito e gioco si presentano così - né si vede come avrebbe potuto essere altrimenti - come operazioni che agiscono sui *significanti* della diacronia e della sincronia, trasformando i significanti diacronici in significanti sincronici e viceversa. Tutto avviene, però, come se il sistema sociale contenesse un dispositivo di sicurezza volto a garantirne la struttura binaria: quando tutti i significanti diacronici sono diventati significanti sincronici, questi diventano a loro volta significanti della diacronia e assicurano così la continuità del sistema. Lo stesso avviene nel caso inverso.

Questa possibilità di inversione che inerisce, in certe condizioni, ai significanti della diacronia e della sincronia, permette anche di spiegare l'esistenza di cerimonie — come sono, ad esempio, quelle funebri - in cui rito e gioco si avvicinano in modo singolare. Tutti ricordano, nel canto XXIII dell' *Iliade*, la vivace e meticolosa descrizione dei giochi che concludono il funerale di Patroclo. Per tutta la notte Achille ha vegliato accanto al rogo su cui si consuma il corpo dell'amico, chiamandone a gran voce l'anima e versando vino sulle fiamme, oppure sfogando ferocemente il suo dolore sul cadavere insepolto di Ettore. Ora, improvvisamente, lo strazio cede al piacere giocoso e all'entusiasmo agonistico che suscita

la contemplazione della corsa dei carri, delle gare di pugilato, della lotta e del tiro con l'arco, descritte in termini che ci sono perfettamente familiari attraverso le nostre competizioni sportive. Rohde ha osservato con molto acume e su basi filologiche incontestabili che i ludi funebri facevano parte del culto del morto e che ciò implica che si attribuisse al morto una reale partecipazione ai giochi. Si giocava col «morto», come fanno ancora oggi i giocatori di carte. È noto che Bachofen, per parte sua, si è spinto ancora più in là, affermando che «tutti i giochi hanno un carattere mortuario... La meta è sempre una pietra tombale... ed è a questo significato religioso che i giochi debbono la loro presenza nel mondo delle tombe, sia sugli affreschi murali (come a Corneto) che nei rilievi dei sarcofaghi». così è nelle tombe che ci imbattiamo nei più antichi esempi di quella miniaturizzazione che, nelle pagine precedenti, ci si è rivelata come cifra del giocattolo. «Gli storici dei giocattoli — scrive Ariès, — i collezionisti di bambole e di oggetti in miniatura incontrano sempre molte difficoltà nel distinguere le bambole-giocattolo da tutte le altre immagini e statuette che i cantieri di scavo restituiscono in quantità quasi industriali e che avevano la maggior parte delle volte un significato religioso: culto domestico, culto funerario...»

Se i giocattoli sono i significanti della diacronia, a che titolo essi figurano in quell'immobile mondo della sincronia che è la sfera tombale? Ma c'è di più. Lévi-Strauss riferisce il caso dei riti di adozione che gli indiani Fox celebrano per sostituire un parente morto con un vivo e permettere così la partenza definitiva dell'anima del defunto. Queste cerimonie sono accompagnate da giochi di abilità e di azzardo e da competizioni sportive fra la popolazione divisa, per l'occasione, in due gruppi, *Tokan* e *Kicko*, che rappresentano i morti e i vivi. Ma - ed è questo che qui ci interessa - questi giochi presentano la particolarità che il loro esito è stabilito in anticipo: se il morto appartiene al gruppo *Tokan*, sono i *Tokanagi* a vincere; se appartiene al gruppo *Kicko*, a vincere sono, invece, i *Kickoagi*. Siamo, cioè, in presenza di un gioco che viene trattato come un rito e che, venendo meno l'elemento della contingenza, non può certamente più servire a trasformare strutture in eventi. Si direbbe quasi che, con la morte, gioco e rito, giocattoli e oggetti rituali, significanti della diacronia e significanti della sincronia -tenuti distinti durante la vita - s'invertano e si confondano.

Ma osserviamo più da vicino il senso e la funzione delle

cerimonie funebri. Ci troviamo qui davanti a un sistema di credenze che si ritrova senza grandi variazioni in culture diverse e lontane e che possiamo perciò trattare come un complesso abbastanza unitario. Secondo queste credenze, il primo effetto della morte è di trasformare il morto in un fantasma (la *larva* dei latini, l'*eidólon* e il *phàsma* dei greci, il *pitr* degli indiani ecc.), cioè in un essere vago e minaccioso che rimane nel mondo dei vivi e torna sui luoghi frequentati dal defunto. Scopo dei riti funebri — su questo tutti gli studiosi sono d'accordo — è di assicurare la trasformazione di questo essere scomodo e incerto in un antenato amico e potente, che vive in un mondo separato e col quale s'intrattengono rapporti ritualmente definiti. Ma se cerchiamo di precisare la natura di questa «larva» vaga e minacciosa, vediamo che tutte le testimonianze sono concordi: la larva è l'«immagine» del morto, la sua sembianza, una sorta di ombra o di riflesso speculare (è quest'immagine che appare ad Achille per chiedergli la sepoltura, e l'eroe non cessa di stupirsi per la sua perfetta somiglianza con Patroclo: «gli somigliava prodigiosamente», egli esclama).

Possiamo allora, forse, provare a costruire questo insieme di credenze, in apparenza sconcertanti, in un sistema coerente. La morte fa passare il defunto dalla sfera dei vivi — in cui coesistono significanti diacronici e significanti sincronici — a quella dei morti, in cui non c'è altro che sincronia. Ma, in questo processo, la diacronia, che è stata evacuata, va a investire il significante per eccellenza della sincronia: l'immagine, che la morte ha separato dal suo supporto corporeo e reso libera. La larva è, cioè, un significante della sincronia che si presenta minacciosamente nel mondo dei vivi come significante instabile per eccellenza, che può assumere il significato diacronico di un perpetuo vagare (*alàstór*, il vagante, chiamavano i greci lo spettro dell'insepoltito) e di un'impossibilità di fissarsi in uno stato definito. È proprio questo significante, tuttavia, attraverso la sua stessa possibilità di inversione semantica, che permette di stabilire un ponte fra il mondo dei vivi e quello dei morti e di assicurare il passaggio dall'uno all'altro *senza però identificarli*. In questo modo la morte - cioè la minaccia più grave che la natura fa pesare sul sistema binario della società umana, perché in essa è più arduo mantenere aperta l'opposizione significativa di diacronia e sincronia su cui il sistema si fonda, dal momento che esse sembrano qui avere il loro punto di coincidenza - viene superata proprio grazie a uno di quei significanti instabili la

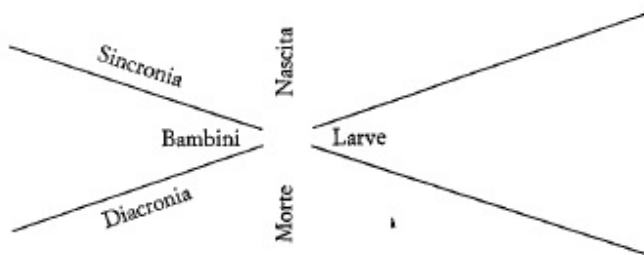
cui funzione abbiamo già imparato a apprezzare nel *churinga* e nel giocattolo. La *larva*, significante instabile fra sincronia e diacronia, si trasforma in *lare*, maschera e immagine scolpita dell'antenato, che, come significante stabile, garantisce la continuità del sistema. Come dice un proverbio cinese, citato da Granet: «l'anima-soffio dei defunti è errante: per questo si fanno le maschere per fissarla»⁸.

Diventa ora comprensibile perché, a questo scopo, si rendano necessarie delle cerimonie del tutto particolari, che non rientrano perfettamente né nello schema del rito né in quello del gioco, ma sembrano partecipare di entrambi. I riti funebri non hanno, infatti, ad oggetto, come gli altri riti (e come i giochi), dei significanti stabili, che si tratta di far passare dalla sfera della diacronia a quella della sincronia (o viceversa): il loro oggetto è la trasformazione di significanti instabili in significanti stabili. Per questo i giochi intervengono nelle cerimonie funebri, ma per essere trattati come elementi di un rituale; e, mentre i riti e i giochi lasciano sopravvivere dei significanti instabili, i riti-giochi funebri non possono lasciare residui: la larva - significante instabile - deve diventare morto, significante stabile della sincronia⁹.

Ma l'opposizione significante di sincronia e diacronia, fra mondo dei morti e mondo dei vivi, non è infranta soltanto dalla morte. Un altro momento critico, non meno temibile, la minaccia: la nascita. Per questo, anche qui vediamo entrare in gioco dei significanti instabili: come la morte non produce direttamente antenati, ma larve, così la nascita non produce direttamente uomini, ma bambini, che in tutte le società hanno un particolare statuto differenziale. Se la larva è un morto-vivo o un mezzomorto, il bambino è un vivo-morto o un mezzo-vivo. Anche lui, come prova tangibile della discontinuità fra mondo dei vivi e mondo dei morti e fra diacronia e sincronia e come significante instabile che può trasformarsi in ogni momento nel proprio opposto, rappresenta perciò, nello stesso tempo, una minaccia che si tratta di neutralizzare e un espediente che rende possibile il passaggio da una sfera all'altra senza abolirne la differenza significante. E come alla funzione delle larve corrisponde quella dei bambini, così ai riti funebri corrispondono i riti di iniziazione, destinati a trasformare questi significanti instabili in significanti stabili.

In alcune pagine indimenticabili¹⁰, Lévi-Strauss - a partire dal folklore natalizio che ha al suo centro la figura di Babbo Natale — ha ricostruito il significato dei riti di iniziazione, scorgendo, dietro la contrapposizione fra bambini e adulti, una

contrapposizione più fondamentale fra morti e vivi. In realtà, come abbiamo visto, i bambini non corrispondono tanto ai morti, quanto alle larve. Dal punto di vista della funzione significativa, morti e adulti appartengono a uno stesso ordine, che è quello dei significanti stabili e della continuità fra diacronia e sincronia. (Da questo punto di vista, non c'è molta differenza fra le società fredde, che rappresentano questa continuità come un circolo, in cui i vivi diventano morti e questi, a loro volta, vivi, e le società calde come la nostra, che sviluppano questa continuità in un processo rettilineo. In un caso come nell'altro, l'essenziale è la continuità del sistema). I bambini e le larve - come significanti instabili - rappresentano invece la discontinuità e la differenza fra i due mondi. Il morto non è l'antenato: questo è il significato della larva. L'antenato non è l'uomo vivo: questo è il significato del bambino. Poiché, se i defunti diventassero immediatamente antenati, se gli antenati diventassero immediatamente uomini vivi, allora tutto il presente si trasformerebbe di colpo in passato e tutto il passato in presente e verrebbe meno quello scarto differenziale fra sincronia e diacronia su cui si fonda la possibilità di stabilire relazioni significanti, e, con essa, la possibilità della società umana e della storia. Per questo, come il rito lascia sussistere nel *churinga* un residuo diacronico irriducibile e il gioco un residuo sincronico nel giocattolo, così il passaggio fra mondo dei vivi e mondo dei morti lascia sussistere due punti di discontinuità che sono necessari a mantenere in opera la funzione significativa. Il passaggio fra sincronia e diacronia, fra mondo dei vivi e mondo dei morti, avviene, così, attraverso una sorta di «salto quantico», di cui *x* significanti instabili sono la cifra:



In questa prospettiva, larve e bambini, che non appartengono né ai significanti della diacronia né a quelli della sincronia, appaiono come i significanti della stessa opposizione significativa fra i due mondi che costituisce la possibilità del sistema sociale. *Essi sono, cioè, i significanti della funzione*

significante, senza la quale non ci sarebbe né tempo umano né storia. Il paese dei balocchi e il paese delle larve disegnano l'utopica topologia del paese della storia, che non ha luogo se non in una differenza significativa fra diacronia e sincronia, fra *aìon* e *chrónos*, fra vivi e morti, fra natura e cultura.

Il sistema sociale si può così configurare come un meccanismo complesso, in cui i significanti (instabili) della significazione si oppongono ai significanti stabili, ma in cui, in realtà, gli uni si scambiano con gli altri per assicurare il funzionamento del sistema. così gli adulti accettano di farsi larve perché le larve possano diventare morti e i morti si fanno bambini perché i bambini possano diventare uomini. Riti funebri e riti di iniziazione hanno quindi per oggetto la trasmissione della funzione significativa, che deve resistere e durare al di là della nascita e della morte¹¹. Per questo nessuna società — la più «calda» e progressista come la più fredda e conservatrice - può fare del tutto a meno dei significanti instabili e, per quanto essi rappresentino un elemento di turbamento e di minaccia, deve vegliare a che lo scambio significativo non conosca interruzioni, affinché i fantasmi diventino morti e i bambini uomini vivi.

Così, se guardiamo ora alla nostra cultura, che crede di essersi affrancata da questi problemi e di aver risolto in modo razionale la trasmissione dei significanti dal passato al presente, non fatteremo molto a riconoscere le «larve » in quei *Nachleben* e in quelle sopravvivenze dei significanti del passato, spogliati del loro significato originale, cui la scuola warburghiana ha dedicato studi tanto fecondi ed esemplari. Le immagini irrigidite degli dèi pagani e le cupe figure dei decani e dei paranatellonta astrologici, di cui possiamo seguire ininterrottamente attraverso i secoli la larvale e larvata sopravvivenza, come tutti gli altri innumerevoli significanti del passato, privati del loro significato, che si presentano come simboli opprimenti e inquietanti, sono l'esatto equivalente delle larve, *sono* le larve che le culture mantengono in vita nella misura stessa in cui, invece di giocare con esse, le esorcizzano come fantasmi minacciosi.

Per quel che concerne l'altra classe di significanti instabili, uno sguardo alla funzione che la nostra società riserva ai giovani non si rivela meno istruttivo. Poiché non è certamente un indizio di salute quando una cultura è così ossessionata dai significanti del proprio passato, che preferisce esorcizzarli e mantenerli indefinitamente in vita come «fantasmi», piuttosto che dar loro sepoltura, e quando essa ha tanta paura dei

significanti instabili del presente, da non riuscire a vedere in essi altro che i portatori del disordine e del sovvertimento. Questa esasperazione e questo irrigidimento della funzione significativa delle larve e dei bambini nella nostra cultura, è un segno inequivocabile che il sistema binario si è inceppato e non riesce più a assicurare lo scambio dei significanti su cui si fonda il suo funzionamento. Per questo, a degli adulti che si servono dei fantasmi del passato solo come spauracchio per impedire che i propri bambini diventino adulti e che si servono dei bambini soltanto come alibi per la propria incapacità di seppellire i fantasmi del passato, occorre ricordare che la regola fondamentale del gioco della storia è che i significanti della continuità accettino di scambiarsi con quelli della discontinuità e che la trasmissione della funzione significativa è più importante dei significati stessi. La vera continuità storica non è quella che crede di potersi sbarazzare dei significanti della discontinuità relegandoli in un paese dei balocchi o in un museo delle larve (che spesso coincidono oggi in un unico luogo: l'istituzione universitaria), ma quella che accetta, «giocando» con essi, di assumerli, per restituirli al passato e trasmetterli al futuro. Altrimenti, di fronte a degli adulti che fanno letteralmente i morti e preferiscono affidare i propri fantasmi ai bambini e i bambini ai propri fantasmi, le larve del passato torneranno in vita per divorare i bambini ovvero i bambini distruggeranno i significanti del passato: il che, dal punto di vista della funzione significativa — cioè della storia - è la stessa cosa. Proprio il contrario di quel che racconta il mito di origine di un rituale di iniziazione degli indiani Pueblos: alle larve dei morti che tornavano nel mondo dei vivi per portarsi via i bambini, gli adulti -dice il mito - offrono di impersonarle ogni anno in una giocosa mascherata, purché i bambini potessero vivere e prendere, un giorno, il loro posto.

Note

1 M. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris 1959, voi. I, p. 321.

2 c. Lévi-strauss, *Mythe et oubli*, in *Langue, discours, société*, pour Emile Benveniste, Paris 1975, p. 299.

3 E. benveniste, *Le jeu et le sacre*, in «Deucalion», n. 2, 1947, p. 163.

4 Ibid.

5 c. Lévi-strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, pp. 44-47.

6 K. Kerényi, *Die Religion der Griechen und Römer*, München-Zürich 1963, p. 34

7 Lévi-strauss, *La pensée sauvage* cit., p. 320.

8 Granet, *Dances et Légendes* cit., p. 335.

9 Il caso degli indigeni delle Trobriand (studiato da Malinowski in *Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands*, in «Journ. of the Royal Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland», voi. 46, 1916) con la sua struttura particolare, conferma pienamente questa interpretazione. Ciò che si presenta, in genere, come un unico significante instabile, appare qui diviso fin dall'inizio in due significanti distinti: il *baloma* (l'immagine, che si reca nel paese dei morti) e il *Kosi* (l'ombra, che vaga per qualche tempo nelle vicinanze del villaggio prima di scomparire per suo conto senza bisogno di particolari interventi umani). Anche in questo caso, l'opposizione significativa fra diacronia e sincronia al momento della morte è così assicurata; ma, poiché il significante instabile è qui già risolto in due componenti separate, le cerimonie funebri, come notava Malinowski, non sembrano riguardare in alcun modo lo spirito del defunto: «They are not performed, either to send a message of love and regret to the *baloma* (spirit), or to deter him from returning; they do not influence his welfare, nor do they affect his relation to the survivors».

10 c. Lévi-strauss, *Le pere Noel supplicié*, in «Les Temps modernes», n. 77, 1952.

11 Un'analisi di un rito di iniziazione che ha esercitato da sempre un grande fascino sugli etnografi, quello delle *kacina* degli indiani Pueblos, è, da questo punto di vista, particolarmente istruttivo. Nel corso di questa *iniziazione*, gli adulti non rivelano agli iniziandi nessuna dottrina né alcun sistema di verità ma soltanto che le *kacina*, gli esseri soprannaturali che essi hanno visto danzare nel villaggio nel corso di cerimonie annuali e che tanto spesso li hanno spaventati con le loro fruste di yucca, sono gli adulti stessi *mascherati da kacina*. Questa rivelazione *impegna*, però, i neofiti a mantenere il segreto e a impersonare a loro volta le *kacina*. Il contenuto del rito, il «segreto» che viene trasmesso è, cioè, che non c'è nulla da trasmettere, *tranne la trasmissione stessa*, la funzione significativa in sé.

Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo

*a Victor Goldschmidt e
a Henri-Charles Puech*

I.

Ogni concezione della storia è sempre data insieme con una certa esperienza del tempo che è implicita in essa, che la condiziona e che si tratta, appunto, di portare alla luce. Parimenti ogni cultura è innanzitutto una certa esperienza del tempo e una nuova cultura non è possibile senza un mutamento di questa esperienza. Il compito originale di un'autentica rivoluzione non è perciò mai semplicemente di «cambiare il mondo», ma anche e innanzitutto di «cambiare il tempo». Il pensiero politico moderno, che ha concentrato la sua attenzione sulla storia, non ha elaborato una concezione corrispondente del tempo. Anche il materialismo storico ha così finora omesso di elaborare una concezione del tempo che fosse all'altezza della sua concezione della storia. A causa di questa omissione, esso è stato inconsapevolmente costretto a ricorrere a una concezione del tempo che domina da secoli la cultura occidentale e a far così convivere fianco a fianco nel proprio seno una concezione rivoluzionaria della storia con un'esperienza tradizionale del tempo. La rappresentazione volgare del tempo come un *continuum* puntuale e omogeneo ha finito così con lo stingere sul concetto marxiano di storia: essa è diventata la breccia nascosta attraverso cui l'ideologia si è insinuata nella cittadella del materialismo storico. Già Benjamin aveva denunciato questo pericolo nelle sue *Tesi sulla filosofia della storia*. È giunto ora il momento di portare alla luce il concetto di tempo implicito nella concezione marxiana della storia.

II.

Poiché la mente umana ha l'esperienza del tempo ma non ne ha la rappresentazione, essa si rappresenta necessariamente il tempo attraverso immagini spaziali. La concezione che del tempo ha l'antichità greco-romana è fondamentalmente

circolare e continua. «Dominato da un'idea di intellegibilità che assimila l'essere autentico e pieno a ciò che è in sé e resta identico a sé, all'eterno e all'immutabile, il greco considera il movimento e il divenire come gradi inferiori della realtà, in cui l'identità non è più compresa - nel migliore dei casi - che sotto forma di permanenza e di perpetuità, cioè di ricorso. Il movimento circolare, che assicura il mantenimento delle stesse cose attraverso la loro ripetizione e il loro continuo ritorno, è l'espressione più immediata e più perfetta (e, dunque, la più prossima al divino) di ciò che, nel punto più alto della gerarchia, è assoluta immobilità» (Puech).

Nel *Timeo* di Platone il tempo, misurato dalla rivoluzione ciclica delle sfere celesti, è definito come un'immagine in movimento dell'eternità : «Il creatore del mondo ha fabbricato un'immagine mobile dell'eternità e, ordinando il cielo, ha fatto, a partire dall'eternità immobile e una, questa immagine che si muove sempre secondo le leggi del numero e che noi chiamiamo tempo». Aristotele ribadisce il carattere circolare del tempo così concepito: «Ecco perché il tempo sembra essere il movimento della sfera, perché è questo movimento che misura gli altri movimenti e misura anche il tempo... e anche il tempo sembra essere una specie di cerchio... per cui dire che le cose generate costituiscono un cerchio, è dire che vi è un cerchio del tempo». Prima conseguenza di questa concezione è che il tempo, essendo essenzialmente circolare, non ha direzione. In senso proprio, esso non ha inizio, né centro, né fine, o, meglio, li ha soltanto nella misura in cui nel suo moto circolare ritorna incessantemente su se stesso. Come spiega un singolare passaggio dei *Problemi* di Aristotele, è impossibile dire, da questo punto di vista, se noi siamo posteriori o anteriori alla guerra di

Troia: «Coloro che sono vissuti al tempo della guerra di Troia ci sono anteriori, e a questi sono anteriori coloro che hanno vissuto in un tempo ancora più antico, e così di seguito all'infinito, gli uomini che si trovano più indietro nel passato essendo sempre anteriori agli altri? Ovvero, se è vero che l'universo ha un inizio, un centro e una fine; che, ciò che, invecchiando, è giunto alla sua fine è anche, per ciò stesso, ritornato al suo inizio; se è vero, d'altra parte, che anteriori sono le cose più vicine all'inizio; chi impedisce allora che noi siamo più vicini all'inizio di coloro che vissero al tempo della guerra di Troia? ... Se il seguito degli accadimenti è un cerchio, poiché il cerchio non ha propriamente né inizio né fine, noi non possiamo, a causa di una maggiore prossimità rispetto

all'inizio, essere anteriori ad essi, né essi possono dirsi anteriori a noi».

Ma il carattere fondamentale dell'esperienza greca del tempo che, attraverso la *Fisica* di Aristotele, ha determinato per duemila anni la rappresentazione occidentale del tempo, è quello che fa di esso un *continuum* puntuale, infinito e quantificato. Il tempo è così definito da Aristotele come «numero del movimento secondo il prima e il poi» e la sua continuità è garantita dalla sua divisione in istanti (*tò nyn*, l'adesso) inestesi, analoghi al punto geometrico (*stigmè*). L'istante, in sé, non è nient'altro che la continuità del tempo (*synécheia chrónou*), un puro limite che congiunge e, insieme, divide passato e futuro. Come tale, esso è qualcosa di inafferrabile, il cui paradossale carattere nullificato è espresso da Aristotele nell'affermazione che l'istante è sempre «altro», in quanto divide il tempo all'infinito, e, tuttavia, sempre lo stesso, in quanto unisce l'avvenire e il passato garantendone la continuità; e questa sua natura è il fondamento della radicale «alterità» del tempo e del suo carattere «distruttivo»: «Poiché l'istante è insieme fine e inizio del tempo, non della stessa parte di esso, ma fine del passato e inizio del futuro, così come il cerchio è nello stesso punto concavo e convesso, allo stesso modo il tempo sarà sempre in atto di cominciare e di finire e, per questo, esso sembra sempre altro».

L'incapacità dell'uomo occidentale di padroneggiare il tempo (e la sua conseguente ossessione di «guadagnarlo» e di «farlo passare») hanno il loro primo fondamento in questa concezione greca del tempo come un *continuum* quantificato e infinito di istanti puntuali in fuga.

Una cultura che aveva una simile rappresentazione del tempo, non poteva avere una vera e propria esperienza della storicità. Affermare che l'antichità non avesse un'esperienza del tempo vissuto, è certo una semplificazione, ma altrettanto certo è che il luogo in cui i filosofi greci trattano il problema del tempo è sempre la *Fisica*. Il tempo è qualcosa di oggettivo e di naturale, che avvolge le cose che sono «dentro» di esso come in un involucro (*periechón*): come ciascuna cosa è in un luogo, così essa è nel tempo. Si è spesso fatto risalire l'inizio della concezione moderna della storia alle parole con cui Erodoto comincia le sue «Storie»: «Erodoto di Alicarnasso espone qui i risultati delle sue ricerche, affinché il tempo non cancelli le imprese degli uomini... » È il carattere distruttivo del tempo che le Storie vogliono combattere e ciò conferma la natura essenzialmente non-storica della concezione antica del tempo.

Come la parola che indica l'atto di conoscere (*eidénai*), così anche la parola *historia* deriva dalla radice *id-*, che significa vedere. *Histor* è, in origine, il testimone oculare, colui che ha visto. La supremazia greca della vista trova anche qui la sua conferma. La determinazione dell'essere autentico come «presenza allo sguardo» esclude un'esperienza della storia, che è ciò che è sempre già là senza mai essere sotto gli occhi come tale.

III.

Per molti aspetti antitetica è l'esperienza cristiana del tempo. Mentre la rappresentazione classica del tempo è un cerchio, l'immagine che guida la concettualizzazione cristiana è quella di una linea retta. «Al contrario dell'ellenismo, il mondo è, per il cristiano, creato nel tempo e deve finire nel tempo. Da una parte, il racconto della Genesi, dall'altra, la prospettiva escatologica dell'Apocalisse. E la creazione, il Giudizio Ultimo, il periodo intermedio che si svolge dall'uno all'altro di questi due eventi, sono unici. Questo universo creato e unico, che è cominciato, dura e finirà nel tempo, è un mondo finito e limitato ai due lati della sua storia. Non è né eterno né infinito nella sua durata, e gli eventi che si svolgono in esso non si ripeteranno mai» (Puech).

Inoltre, in contrasto col tempo senza direzione del mondo classico, questo tempo ha una direzione e un senso: esso si svolge irreversibilmente dalla creazione alla fine ed ha un punto di riferimento centrale nell'incarnazione di Cristo, che ne caratterizza lo svolgimento come un progredire dalla caduta iniziale alla redenzione finale. Per questo sant'Agostino può opporre ai *falsi circuiti* dei filosofi greci la *via recta* del Cristo, all'eterna ripetizione del paganesimo, in cui nulla è nuovo, la *novitas* cristiana, in cui tutto avviene sempre una volta sola. La storia dell'umanità appare così come una *storia della salute*, cioè della realizzazione progressiva della redenzione, il cui fondamento è in Dio. E, in questa vicenda, ogni evento è unico e insostituibile.

Malgrado il suo apparente disprezzo del « secolo », è il cristianesimo che ha posto le basi per un'esperienza della storicità, e non il mondo antico, pur così attento agli eventi mondani. Il cristianesimo scinde infatti risolutamente il tempo dal movimento naturale degli astri per farne un fenomeno

essenzialmente umano e interiore. «Se gli astri nel cielo si fermassero - scrive sant'Agostino con un'espressione che suona singolarmente moderna - e la ruota del vasaio continuasse a girare, forse che non vi sarebbe il tempo per misurarne le rotazioni, per permetterci di dire che esse si compiono a intervalli uguali, oppure più lenti ora e ora più rapidi?... Che non mi si venga dunque più a dire che è il movimento dei corpi celesti che costituisce il tempo... È in te, mio spirito, che io misuro il tempo».

Tuttavia, il tempo che viene così interiorizzato è ancora la successione continua di istanti puntuali del pensiero greco. Tutto il libro undicesimo delle *Confessioni* di Agostino, con la sua angosciata e irrisolta interrogazione sul tempo inafferrabile, mostra che il tempo continuo e quantificato non è abolito, ma semplicemente spostato dal corso degli astri alla durata interiore. Anzi, è proprio l'aver mantenuto intatta la concezione aristotelica dell'istante puntuale, che ha impedito ad Agostino di venire a capo del problema del tempo: «Come dunque sono questi due tempi, il passato e l'avvenire, dal momento che il passato non è più e l'avvenire non è ancora? Quanto al presente, se esso fosse sempre presente, se non andasse a raggiungere il passato, non sarebbe tempo, ma eternità. Se il presente deve dunque raggiungere il passato, come possiamo dire che esso è, visto che non può essere che cessando di essere?... Se si concepisce un punto di tempo, tale che non possa essere diviso in particelle più piccole, è questo solo che si può dire presente: ma questo punto vola così rapidamente dal futuro al passato, che non ha alcuna durata. Poiché se fosse esteso, si dividerebbe in passato e futuro, ma il presente non ha estensione».

L'esperienza di un tempo più originale, compiuto e afferrabile, che si affaccia a tratti nel cristianesimo primitivo, è così ricoperta dal tempo matematizzato dell'antichità classica. Accanto a questo, ritorna fatalmente anche l'antica rappresentazione circolare della metafisica greca, la cui assimilazione si compie attraverso la patristica neoplatoneggiante prima e, successivamente, con la teologia scolastica. L'eternità, come regime della divinità, tende a nullificare col suo circolo immobile l'esperienza umana del tempo. L'istante inesteso e inafferrabile diventa il punto in cui il tempo interseca la ruota dell'eternità. « Per avere un'immagine del rapporto fra eternità e tempo - si legge nel *de Universo* di Guglielmo di Alvernia -prova a immaginare l'eternità come una ruota immensa e, dentro di questa, la ruota

del tempo, in modo che quest'ultima tocchi la prima in un solo punto. Come sai, infatti, se un circolo o sfera tocca un altro circolo o sfera, che ciò avvenga dall'interno o dall'esterno, il contatto può avvenire in un solo punto. Poiché, come ho detto, l'eternità è tutta immobile e tutta simultanea, ogni qual volta la ruota del tempo tocca la ruota dell'eternità, il contatto in tanto avviene in quanto solo puntualmente essa la tocca nel suo ruotare, e per questo il tempo non è simultaneo».

IV.

La concezione del tempo dell'età moderna è una laicizzazione del tempo cristiano rettilineo e irreversibile, che viene però scisso da ogni idea di una fine e svuotato di ogni altro senso che non sia quello di un processo strutturato secondo il prima e il poi. Questa rappresentazione del tempo come omogeneo, rettilineo e vuoto nasce dall'esperienza del lavoro nelle manifatture e viene sanzionata dalla meccanica moderna che stabilisce la primarietà del moto rettilineo uniforme rispetto a quello circolare. L'esperienza del tempo morto e sottratto all'esperienza, che caratterizza la vita nelle grandi città moderne e nelle fabbriche, sembra dar credito all'idea che l'istante puntuale in fuga sia l'unico tempo umano. Il prima e il poi, queste nozioni così incerte e vacue per l'antichità, e che, per il cristianesimo, avevano senso solo in vista della fine del tempo, diventano ora in sé e per sé il *senso* e questo senso è presentato come il veramente storico.

Come Nietzsche aveva già intuito, prendendo come bersaglio il «processo del mondo» di Hartmann («solo il processo può condurre alla redenzione»), la nozione che guida la concezione ottocentesca della storia è quella di «processo». Il senso appartiene solo al processo nel suo insieme e mai all'*ora* puntuale e inafferrabile; ma poiché questo processo non è in realtà che una semplice successione di *ora* secondo il prima e il poi e la storia della salvezza è diventata nel frattempo una pura cronologia, una parvenza di senso può essere salvata solo introducendo l'idea, in sé priva di ogni fondamento razionale, di un progresso continuo e infinito. Sotto l'influsso delle scienze della natura, «sviluppo» e «progresso», che traducono semplicemente l'idea di un processo orientato cronologicamente, diventano le categorie guida della conoscenza storica. Una simile concezione del tempo e della

storia espropria necessariamente l'uomo della sua dimensione propria e impedisce l'accesso alla storicità autentica. Come Dilthey e il conte Yorck avevano osservato («questa scuola non era affatto storica, essa costruiva su basi antiquarie ed estetiche, mentre la corrente dominante era dedita alla costruzione meccanica»), dietro l'apparente trionfo dello storicismo nel XIX secolo si nasconde in realtà una radicale negazione della storia in nome di un ideale di conoscenza modellato sulle scienze naturali.

Contro di esso ha buon giuoco la critica levistraussiana, che mostra la natura cronologica e discontinua del codice storiografico («la pretesa di una continuità storica oggettiva e indipendente dal codice è assicurata solo con tracciati fraudolenti e la storia finisce con lo svolgere nel sistema della nostra conoscenza la funzione di un vero e proprio mito») e rifiuta «l'equazione di storia e umanità, che si pretende di imporre allo scopo inconfessato di fare della storia l'ultimo rifugio di un umanesimo trascendentale».

Non si tratta però di abbandonare la storia, ma di accedere a una concezione più autentica della storicità.

V.

Hegel pensa il tempo secondo il modello aristotelico dell'istante puntuale. Al *nyn* aristotelico, egli fa corrispondere *l'ora*, e, come Aristotele pensava al *nyn* come *stigmè*, così egli pensa *l'ora* come punto. Questo *ora*, che «non è altro che il trapasso del suo essere in niente e del niente nel suo essere», è l'eternità come «vero presente». L'implicazione di rappresentazioni spaziali e esperienza temporale, che domina la concezione occidentale del tempo, è svolta da Hegel nel senso di concepire il tempo come negazione e superamento dialettico dello spazio. Mentre il punto spaziale è semplice negatività indifferente, il punto temporale, cioè l'istante, è la negazione di questa negazione indifferenziata, il superamento dell'«immobilità paralizzata» dello spazio nel divenire. Esso è perciò, in questo senso, negazione della negazione.

Definendo in questo modo il tempo come negazione della negazione, Hegel non fa che portare alle estreme conseguenze l'esperienza nullificata del tempo implicita nella sua determinazione come successione continua di istanti puntuali. «Il tempo - egli scrive in un passo dell'*Enciclopedia* in cui

vibra ancora, coscientemente assunta e pacificata, l'inquietudine agostiniana di fronte all'essenza inafferrabile del tempo, — è l'essere che mentre è, non è e, mentre non è, è: il divenire intuito». Come tale, esso è formalmente identico all'uomo, quest'essere negativo che «è ciò che non è e non è ciò che è». Anzi, forse proprio perché Hegel pensa il tempo secondo il modello dell'istante puntuale della metafisica, egli può far tanta parte, nel suo sistema, a quella «potenza del negativo», che egli vede all'opera nello spirito umano e di cui fa il centro motore della dialettica. Ciò che, nel sistema hegeliano, si esprime nell'identità formale del tempo e dello spirito umano, intesi entrambi come negazione della negazione, è il legame — che resta ancora da interrogare - fra l'esperienza nullificata del tempo dell'uomo occidentale e la potenza negatrice della sua cultura. Solo una cultura che aveva una simile esperienza del tempo, poteva fare della negazione l'essenza dello spirito umano e non si comprende il vero significato della dialettica hegeliana se non la si mette in relazione con la concezione del tempo di cui è solidale. Poiché la dialettica è innanzitutto ciò che permette di contenere e raccogliere in unità (*dia-légesthai*) il *continuum* degli istanti negativi e inafferrabili.

Tuttavia, in Hegel, l'origine del tempo e il senso della sua identità formale con lo spirito non sono interrogati come tali. Il tempo appare semplicemente «come la necessità e il destino dello spirito in sé non compiuto». Lo spirito deve *cadere* nel tempo. «È conforme al concetto dello spirito - si legge ne *La ragione nella storia* - che l'evoluzione della storia si produca nel tempo». Ma poiché il tempo è, come abbiamo visto, «l'essere che mentre è, non è e, mentre non è, è», l'Assoluto può essere vero solo come «risultato» e la storia, che è «lo spirito alienato nel tempo», è essenzialmente *Stufengang*, un processo che avanza per gradi; come alienazione dell'alienazione, essa è il « calvario » e il « ritrovamento » dello spirito assoluto, la «schiuma» che a lui sale dal «calice» della sua stessa infinità.

Come il tempo, la cui essenza è pura negazione, così la storia non è mai afferrabile nell'attimo, ma solo come processo globale. Essa resta perciò sottratta all'esperienza vissuta del singolo individuo, il cui ideale è la felicità. «Nella considerazione della storia si può anche adottare il punto di vista della felicità, ma la storia non è il luogo della felicità». Di qui l'emergere, nella filosofia hegeliana della storia, della cupa figura della «grande individualità storica», in cui s'incarna «l'anima del mondo». I «grandi uomini» non sono che uno

strumento nella marcia progressiva dello Spirito universale. Come individui in sé, «essi non sono ciò che comunemente si dice felici». «Una volta raggiunto il loro scopo, essi si afflosciano come sacchi svuotati». Il soggetto reale della storia è lo Stato.

VI.

Il modo in cui Marx pensa la storia si situa in una regione totalmente diversa. La storia non è per lui qualcosa in cui l'uomo *cade*, essa non esprime, cioè, semplice-mente l'essere-nel-tempo dello spirito umano, ma è la dimensione originale dell'uomo in quanto *Gattungswesen*, in quanto essere capace di un genere, cioè di prodursi originalmente non come mero individuo né come generalità astratta, ma come individuo universale. La storia non è perciò determinata, come in Hegel e nello storicismo che da lui discende, a partire dall'esperienza del tempo lineare in quanto negazione della negazione, ma a partire dalla *praxis*, dall'attività concreta come essenza e origine (*Gattung*) dell'uomo. La *praxis*, in cui l'uomo si pone come origine e natura dell'uomo, è immediatamente anche «il primo atto storico», l'atto d'origine della storia, intesa come il diventar natura per l'uomo dell'essenza umana e il divenir uomo della natura. La storia non è più, come in Hegel, il destino di alienazione dell'uomo e la sua necessaria caduta nel tempo negativo in cui si ritrova in un processo infinito, ma la sua *natura*, cioè l'originale appartenenza dell'uomo a se stesso come *Gattungswesen*, cui l'alienazione lo ha temporaneamente sottratto. *L'uomo non è un essere storico perché cade nel tempo, ma, proprio al contrario, solo perché è un essere storico egli può cadere nel tempo, temporalizzarsi.*

Marx non ha elaborato una teoria del tempo adeguata alla sua idea della storia, ma è certo che questa è inconciliabile con la concezione aristotelica e hegeliana del tempo come successione continua e infinita di istanti puntuali. Finché ci si muove nell'orizzonte di quest'esperienza nullificata del tempo, non è possibile accedere alla storia autentica, perché la verità competerà sempre al processo nel suo insieme e l'uomo non potrà mai appropriarsi concretamente, cioè praticamente, della propria storia. La contraddizione fondamentale dell'uomo contemporaneo è anzi proprio che egli non ha ancora un'esperienza del tempo adeguata alla sua idea della storia ed

è perciò angosciosamente scisso fra il suo essere-nel-tempo come fuga inafferrabile degli istanti e il proprio essere-nella-storia, intesa come dimensione originale dell'uomo. La duplicità di ogni concezione moderna della storia, — come *res gestae* e come *historia rerum gestarum*, come realtà diacronica e come struttura sincronica le quali non possono mai coincidere temporalmente - esprime questa impossibilità dell'uomo, che si è perduto nel tempo, di impossessarsi della propria natura storica.

VII.

Che esso sia pensato come circolo o come linea, il carattere che domina ogni concezione occidentale del tempo è la puntualità. Si rappresenta il tempo vissuto mediante un concetto metafisico-geometrico (il punto-istante inesteso) e poi si procede come se questo concetto fosse esso stesso il tempo reale dell'esperienza. Già Vico aveva notato che il concetto di punto geometrico è un concetto metafisico, che ha fornito « il varco maligno » (« malignum aditum») attraverso il quale la metafisica è penetrata nella fisica. Ciò che Vico diceva del punto geometrico si può ripetere per l'istante come «punto» temporale. Esso è il varco attraverso cui l'eternità della metafisica si insinua nell'esperienza umana del tempo e la scinde irreparabilmente. Ogni tentativo di pensare il tempo in modo diverso deve perciò fatalmente scontrarsi con questo concetto e una critica dell'istante è la condizione logica di una nuova esperienza del tempo.

Gli elementi di una diversa concezione del tempo giacciono sparsi nelle pieghe e nelle ombre della tradizione culturale dell'Occidente. È sufficiente far luce su di queste, perché essi sorgano come staffette di un messaggio che ci è destinato e che è nostro compito verificare. È nella Gnosi, in questa religione mancata dell'Occidente, che si affaccia un'esperienza del tempo che si pone in antitesi radicale tanto rispetto a quella greca che a quella cristiana. Al cerchio dell'esperienza greca e alla linea retta del cristianesimo, essa contrappone una concezione il cui modello spaziale può essere rappresentato da una linea spezzata. In questo modo essa colpisce proprio ciò che resta immutato nell'antichità classica come nel cristianesimo: la durata, il tempo puntuale e continuo. Il tempo cosmico dell'esperienza greca è negato dalla Gnosi in nome

dell'assoluta estraneità al mondo di un Dio (Dio è l'*allótrios*, l'estraneo per eccellenza), la cui azione provvidenziale non può consistere nel mantenere le leggi cosmiche, ma nell'interromperle. Quanto all'orientamento del tempo lineare cristiano verso la redenzione, esso è negato perché, per lo gnostico, la resurrezione non è qualcosa che debba essere aspettato nel tempo e che avverrà in un futuro più o meno lontano, ma è sempre già avvenuta.

Il tempo della Gnosi è dunque un tempo incoerente e non omogeneo, la cui verità è nell'attimo di brusca interruzione in cui l'uomo s'impadronisce con un improvviso atto di coscienza della propria condizione di risorto («statini resurrectionis compos»). Coerentemente a questa esperienza del tempo interrotto, l'atteggiamento dello gnostico è risolutamente rivoluzionario: egli rifiuta il passato, ma rivaluta in esso, attraverso una presentificazione esemplare, proprio ciò che era condannato come negativo (Caino, Esau, gli abitanti di Sodoma), senza però aspettarsi nulla dal futuro.

Anche nella Stoa l'antichità al tramonto sembra superare la propria concezione del tempo. Questo superamento si manifesta come un rifiuto del tempo astronomico del *Timeo*, immagine dell'eternità, e della nozione aristotelica dell'istante matematico. Il tempo omogeneo, infinito e quantificato, che divide il presente in istanti inestesi, è, per gli Stoici, il tempo irreali, la cui esperienza esemplare è nell'attesa e nel differimento. L'asservimento a questo tempo inafferrabile costituisce l'infermità fondamentale, che, col suo differimento infinito, impedisce all'esistenza umana di possedersi come qualcosa di unico e di compiuto (« maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod aliquid in illa differtur»). Di fronte a questa, lo stoico pone l'esperienza liberatrice di un tempo che non è qualcosa di oggettivo e sottratto al nostro controllo, ma scaturisce dall'azione e dalla decisione dell'uomo. Il suo modello è il *cairós*, la coincidenza brusca e improvvisa in cui la decisione coglie l'occasione e compie nell'attimo la propria vita. Il tempo infinito e quantificato è così di colpo delimitato e presentificato: il *cairós* concentra in sé i vari tempi («omnium temporum in unum collatio») e, in esso, il saggio è padrone di sé e a suo agio come il dio nell'eternità. Esso è «l'ultima mano» data ogni volta alla propria vita, che sottrae radicalmente l'uomo all'asservimento al tempo quantificato («qui cotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore»).

VIII.

Non è certo un caso se ogni volta che il pensiero contemporaneo è giunto a pensare in modo nuovo il tempo, esso abbia dovuto necessariamente cominciare con una critica del tempo continuo quantificato. Una tale critica è il fondamento da cui muovono tanto le *Tesi sulla filosofia della Storia* di Benjamin quanto l'analisi della temporalità che Heidegger non riuscì a portare a compimento in *Sein und Zeit*. La coincidenza fra due pensatori così lontani è uno dei segni che la concezione del tempo che ha dominato per quasi duemila anni la cultura occidentale è ormai prossima al tramonto.

In Benjamin è all'opera quella stessa intuizione messianica dell'ebraismo che aveva portato Kafka a scrivere che «il Giorno del Giudizio è la condizione storica normale» e a sostituire all'idea della storia svolgentesi lungo il tempo lineare infinito l'immagine paradossale di uno «stato della storia», in cui l'evento fondamentale è sempre in corso e la meta non è lontana nel futuro, ma sempre già presente. Riprendendo questi temi, Benjamin cerca una concezione della storia corrispondente alla constatazione che «lo stato di emergenza è la regola». Al presente nullificato della tradizione metafisica, Benjamin sostituisce «un presente che non è passaggio, ma si tiene immobile sulla soglia del tempo». All'idea, propria della socialdemocrazia e dello storicismo, di un progresso della specie umana nella storia, che è «inseparabile da quella della marcia attraverso un tempo omogeneo e vuoto», egli contrappone «la coscienza rivoluzionaria di far saltare il *continuum* della storia». All'istante vuoto e quantificato, egli oppone un «tempo-ora» (*Jetzt-Zeit*), inteso come arresto messianico dell'accadere, che «riunisce in una grandiosa abbreviazione la storia dell'umanità». È in nome di questo «tempo pieno», che è «il vero luogo di costruzione della storia», che Benjamin, di fronte al patto germano-sovietico, conduce la sua lucida critica delle cause che hanno condotto alla catastrofe le sinistre europee nel primo dopoguerra. Il tempo messianico dell'ebraismo, «in cui ogni secondo era la piccola porta da cui poteva entrare il messia», diventa così il modello di una concezione della storia «che eviti ogni complicità con quella a cui i politici continuano ad attenersi».

Ma è nel pensiero di Heidegger che la concezione del tempo

puntuale e continuo viene sottoposta a una critica radicale nella prospettiva di una ripetizione-distruzione che investe la metafisica occidentale nel suo complesso. Fin dall'inizio la ricerca di Heidegger è volta verso una situazione della storia che superi quella dello storicismo volgare e in cui «l'affermazione: "l'Esserci è storico" dovrà apparire come un principio fondamentale di carattere ontologico-esistenziale», che non abbia nulla a che fare «con la semplice constatazione ontica del fatto che l'Esser-ci rientra nella "storia universale" ». Per questo il tentativo di Dilthey di una fondazione storica delle scienze umane indipendente dalle scienze della natura è ripreso nel momento stesso in cui se ne mostra l'insufficienza. Ma la novità di *Sein und Zeit* è che la fondazione della storicità si compie di pari passo a un'analisi della temporalità che porta alla luce una diversa e più autentica esperienza del tempo. Al centro di questa esperienza non è più l'*istante* puntuale e inafferrabile in fuga lungo il tempo lineare, ma l'*attimo* della decisione autentica in cui l'Esserci fa l'esperienza della propria finitezza, che in ogni momento si estende dalla nascita alla morte («L'Esserci non ha una fine, raggiunta la quale semplicemente cessa, ma *esiste finitamente*»), e, progettandosi davanti a sé nella cura, assume liberamente come destino la sua storicità originaria. L'uomo non cade quindi nel tempo, ma «esiste come temporalizzazione originaria». Solo perché egli è, nel suo essere, anticipante e av-veniente, egli può assumere il proprio essere gettato ed essere, nell'attimo, «per il suo tempo ».

Sarebbe agevole mostrare come questa fondazione della storicità nell'essere dell'uomo come cura, pur situandosi in una regione diversa, non è in alcun modo in contrasto con la fondazione marxiana della storicità nella prassi, mentre entrambe si situano agli antipodi rispetto allo storicismo volgare. Per questo Heidegger, nella *Lettera sull'umanismo*, ha potuto scrivere che «la concezione marxiana della storia è superiore a ogni altra storiografia». Più interessante è, forse, notare che, negli scritti degli ultimi anni, quando il progetto di *Sein und Zeit* di una esplicazione originaria del tempo come orizzonte della comprensione dell'essere è abbandonato, il pensiero di Heidegger si affaccia a una dimensione in cui, nel superamento ormai compiuto della metafisica, la storicità dell'uomo potrebbe essere pensata in modo totalmente nuovo. Non è questo il luogo per tentare un'esplicitazione del concetto di *Ereignis* (Evento) che designa il centro e, insieme, il limite estremo del pensiero di Heidegger dopo *Sein und Zeit*. Nella

prospettiva che qui ci interessa, dobbiamo però almeno accennare che esso permette di pensare l'Evento non più come una determinazione spazio-temporale, ma come l'apertura della *dimensione* originaria in cui si fonda ogni dimensione spazio-temporale.

IX.

Esiste però un'esperienza immediata e disponibile per ciascuno in cui una nuova concezione del tempo potrebbe trovare il suo fondamento. Quest'esperienza è qualcosa di così essenziale all'umano, che un antico mito dell'Occidente ne fa la patria originale dell'uomo. Si tratta del piacere. Già Aristotele si era accorto che esso è qualcosa di eterogeneo rispetto all'esperienza del tempo quantificato e continuo. «La forma (*eidōs*) del piacere - egli scrive nell'*Etica a Nicomaco* - è perfetta (*téléion*) in qualunque momento» e aggiunge che il piacere, a differenza del movimento, non si svolge in uno spazio di tempo, ma è «in ogni istante un che di intero e di compiuto». Questa incommensurabilità del piacere rispetto al tempo quantificato, che noi sembriamo aver dimenticata, era ancora così familiare al Medioevo, che san Tommaso poteva rispondere negativamente al quesito «*utrum delectatio sit in tempore*»; ed era questa stessa coscienza che sorreggeva il progetto edenico dei trovatori provenzali di un piacere perfetto (*fin'amors, joi*) perché sottratto alla durata misurabile.

Ciò non significa che il piacere abbia il suo luogo nell'eternità. L'esperienza occidentale del tempo è scissa in *eternità* e *tempo lineare continuo*. Il punto di divisione, attraverso il quale essi comunicano, è l'istante come punto inesteso e inafferrabile. A questa concezione, che condanna al fallimento ogni tentativo di padroneggiare il tempo, si deve opporre quella secondo cui il luogo proprio del piacere, come dimensione originale dell'uomo, non è né il tempo puntuale continuo né l'eternità, ma la storia. Contrariamente a quanto affermava Hegel, solo come luogo originale della felicità la storia può avere un senso per l'uomo. Le sette ore di Adamo in Paradiso sono, in questo senso, il nucleo originario di ogni autentica esperienza storica. La storia non è infatti, come vorrebbe l'ideologia dominante, l'asservimento dell'uomo al tempo lineare continuo, ma la liberazione dell'uomo da esso: tempo della storia è il *cairós* in cui l'iniziativa dell'uomo coglie

l'opportunità favorevole e decide nell'attimo della propria libertà. Come al tempo vuoto, continuo e infinito dello storicismo volgare, si deve opporre il tempo pieno, discontinuo, finito e compiuto del piacere, così al tempo cronologico della pseudostoria, si deve opporre il tempo cairologico della storia autentica.

Vero materialista storico non è colui che insegue lungo il tempo lineare infinito un vacuo miraggio di progresso continuo, ma colui che è in grado in ogni momento di arrestare il tempo, perché detiene il ricordo che la patria originale dell'uomo è il piacere. È di questo tempo che si fa esperienza nelle rivoluzioni autentiche, che, come ricorda Benjamin, sono sempre state vissute come un arresto del tempo e come un'interruzione della cronologia; ma una rivoluzione da cui scaturisse non una nuova cronologia, ma una mutazione qualitativa del tempo (una *cairologia*), sarebbe la più gravida di conseguenze e l'unica che non potrebbe essere assorbita nel riflusso della restaurazione. Colui che, nell'*epoché* del piacere, si è ricordato della storia come della propria patria originale, porterà infatti in ogni cosa questo ricordo, esigerà in ogni istante questa promessa: egli è il vero rivoluzionario e il vero veggente, sciolto dal tempo non nel millennio, ma *ora*.

Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin

THEODOR W. ADORNO A W. BENJAMIN

(New York) 10 novembre 1938

Caro Walter,

il ritardo di questa lettera leva un'accusa minacciosa contro me e contro noi tutti. Forse, però, a quest'accusa si associa già una piccola scusa. Poiché va da sé che il ritardo di un intero mese della risposta al suo *Baudelaire* non può certo essere imputato a indolenza.

Le ragioni sono esclusivamente oggettive. Esse riguardano la posizione di noi tutti rispetto al manoscritto e (visto il mio *engagement* nella questione del lavoro sui *Passaggi*, posso dirlo senza immodestia) la mia posizione in particolare. Ho atteso l'arrivo del *Baudelaire* con estrema tensione e l'ho letteralmente divorato. Sono pieno di ammirazione per come lei abbia potuto portare a termine il lavoro nel tempo stabilito. Ed è quest'ammirazione che mi rende particolarmente difficile parlare di ciò che si è messo fra la mia attesa appassionata e il testo.

La sua idea, di fare del saggio su Baudelaire un modello per quello sui *Passaggi*, l'ho presa insolitamente sul serio e mi sono avvicinato alla scena satanica non molto diversamente da Faust alla fantasmagoria sul Brocken, quando egli crede che tanti enigmi gli saranno sciolti. Può perdonarmi, se ho dovuto dare a me stesso la risposta di Mefistofele, cioè che molti enigmi si sono stretti di nuovo? Può lei capire che la lettura del saggio, i cui capitoli si chiamano il *Flaneur* e il *Moderno*, ha prodotto in me una certa delusione?

Questa delusione ha il suo fondamento essenzialmente nel fatto che il suo lavoro, nelle parti che mi sono note, non rappresenta tanto un modello per i *Passaggi*, quanto un preludio. Vi sono raccolti dei temi che non vengono svolti fino in fondo. Nella sua lettera di accompagnamento per Max, lei presenta ciò come una sua espressa intenzione e io non disconosco la disciplina ascetica, che lei lascia agire, in modo che le decisive risposte teoriche ai problemi vengono ovunque lasciate in bianco e i problemi stessi diventano visibili solo agli

iniziati. Ma vorrei chiederle se quest'ascesi, di fronte a un tale oggetto e in un contesto di così imperiose esigenze interne, possa essere mantenuta fino in fondo. Come fedele conoscitore dei suoi scritti, so bene che nelle sue opere non mancano precedenti per questo modo di procedere. Penso ai saggi su Proust e sul Surrealismo nella «Literarische Welt». Ma possono questi procedimenti metodologici essere trasferiti al complesso dei *Passaggi*? Panorama e «indizio», flaneur e *Passaggi*, moderno e sempre-uguale *senza* interpretazione teoretica - è questo un materiale che può aspettare pazientemente una interpretazione, senza essere consumato dalla sua stessa aura? Il contenuto pragmatico di ogni oggetto, se viene isolato, non congiura piuttosto in maniera quasi demonica contro la possibilità della sua interpretazione? Durante gli indimenticabili colloqui a Königstein, lei ha detto una volta che ognuno dei pensieri dei *Passaggi* avrebbe dovuto essere strappato a una regione in cui regna la follia. Mi stupirei, se a tali pensieri l'esser murati dietro impenetrabili strati di materia riuscisse così utile, come la sua disciplina ascetica pretende da essi. Nel suo testo presente i *Passaggi* vengono introdotti con l'accento alla strettezza dei marciapiedi, che ostacola il flaneur per strada. Mi sembra che questa introduzione pragmatica pregiudichi l'obiettività della fantasmagoria, su cui io già insistevo così cocciutamente al tempo delle lettere da Hornberg, quanto l'impostazione del primo capitolo riduce la fantasmagoria a contegno della bohème letteraria. Non tema che io voglia esprimermi nel senso che nel suo lavoro la fantasmagoria sopravviva immediata o che il lavoro stesso prenda carattere fantasmagorico. Ma la liquidazione può riuscire nella sua vera profondità solo se la fantasmagoria viene fatta funzionare come categoria oggettiva di filosofia della storia e non come «visione» di caratteri sociali. Proprio in questo punto la sua concezione si separa dal modo normale di affrontare il diciannovesimo secolo. Lo scioglimento del suo postulato non può però essere rimandato alle calende greche né «preparato» attraverso una innocua rappresentazione delle circostanze di fatto. Questa è la mia obiezione. Quando, nella terza parte, per riprendere la vecchia formulazione, invece della preistoria del diciannovesimo secolo, appare la preistoria nel diciannovesimo secolo - soprattutto nella citazione di Péguy su Victor Hugo - questo è solo un'altra espressione per lo stesso stato di fatto.

Mi sembra che l'obiezione non riguardi in alcun modo soltanto la contestabilità del «lasciare in bianco» rispetto a un

oggetto, che proprio attraverso questa ascesi contro l'interpretazione mi sembra finire in un ambito contro il quale l'ascesi era rivolta: dove storia e magia oscillano. Piuttosto io vedo i momenti in cui il testo ricade dietro i suoi propri apriori, in stretta relazione al suo rapporto col materialismo dialettico -e proprio in questo punto io non parlo solo per me, ma anche per Max, col quale ho discusso a fondo questo problema. Mi permetta qui di esprimermi quanto semplicemente e hegelianamente è possibile. Se non m'inganno troppo, questa dialettica manca di una cosa: la mediazione. Domina in generale la tendenza a riferire il contenuto pragmatico di Baudelaire immediatamente ai tratti contigui della storia sociale del suo tempo e soprattutto a quelli di natura economica. Penso al brano sulla tassa sul vino, a certe argomentazioni sulle barricate o al brano già menzionato sui *Passaggi*, che mi sembra particolarmente problematico, perché proprio qui la transizione da una considerazione teoretica di principio sulla fisiologia alla rappresentazione concreta del flaneur resta particolarmente fragile.

La sensazione di una tale artificiosità s'imprime su di me ogni volta che il lavoro sostituisce alle affermazioni impegnative quelle metaforiche. Questo avviene soprattutto nel brano sulla metamorfosi della città in *Intérieur* per il flaneur, dove mi sembra che una delle più possenti idee del suo lavoro venga presentata come un mero «come se». In stretta connessione con questi excursus materialistici, rispetto ai quali non ci si riesce a liberare dal timore che si prova vedendo un nuotatore che si getta in acqua fredda con una gran pelle d'oca, sta l'appello a comportamenti concreti, come qui quello del flaneur o, più sotto, il passo sul rapporto fra vedere e udire nella città, che non a caso fa ricorso a una citazione di Simmel. Tutto questo mi inquieta. Non temo che io colga l'occasione a portata di mano per inforcare il mio cavallo di battaglia. Mi contento di somministrargli en passant un pezzo di zucchero e per il resto cerco di indicarle la ragione teorica della mia ripugnanza verso questa specie particolare di concretezza e i suoi tratti behaviouristici. Questa non è altro che il fatto che io ritengo metodologicamente infelice distogliere «materialisticamente» dall'ambito della sovrastruttura singoli tratti evidenti, ponendoli immediatamente in relazione causale con tratti corrispondenti della struttura. La determinazione materialistica di caratteri culturali è possibile solo se mediata attraverso il *processo globale*.

Per quanto le poesie di Baudelaire sul vino possano essere sempre motivate attraverso la tassa sul vino e le barriere, il ritorno di questo tema nell'opera di Baudelaire può essere determinato soltanto attraverso la tendenza globale sociale ed economica dell'epoca, cioè, nel senso della posizione del problema del suo lavoro sensu strictissimo, attraverso l'analisi della forma della merce nel tempo di Baudelaire. Nessuno meglio di me conosce la difficoltà a ciò inerente: il capitolo sulla fantasmagoria del mio libro su Wagner non si è indubbiamente ancora mostrato all'altezza di questa difficoltà. I *Passaggi* nella loro forma definitiva non potranno sottrarsi a quest'impegno. L'illazione immediata dalla tassa sul vino a *l'âme du vin* attribuisce ai fenomeni proprio quella specie di spontaneità, afferrabilità e spessore, cui essi avevano rinunciato nel capitalismo. In questa specie di immediato e vorrei quasi dire antropologico materialismo si nasconde un elemento profondamente romantico, che io sento tanto più chiaramente quanto più brusco e stridente è il modo in cui lei confronta il mondo formale di Baudelaire con i bisogni della vita. La «mediazione» di cui sento la mancanza e che trovo nascosta da evocazioni magiche materialistico-storografiche, non è altro che la teoria, che il suo lavoro lascia da parte. L'omissione della teoria influisce sull'empiria. Da una parte essa le conferisce un carattere ingannevolmente epico e, dall'altra, toglie ai fenomeni, sperimentati come meramente soggettivi, il loro proprio peso di filosofia della storia. Si potrebbe esprimere ciò anche in questo modo : il tema teologico del chiamare le cose per nome si rovescia tendenzialmente in una rappresentazione allibita della pura fatticità. Volendo esprimere ciò in modo ancora più drastico, si potrebbe dire che il suo lavoro si è insediato all'incrocio di magia e positivismo. Questo luogo è stregato. Solo la teoria può rompere l'incanto: la sua propria, senza riguardi, buona teoria speculativa. È solo la sua esigenza che io faccio valere contro di lei.

... Con ciò mi pare di aver toccato il centro. L'effetto che l'intero lavoro produce e non soltanto su di me e sulla mia ortodossia dei *Passaggi*, è che lei si è fatto violenza... per pagare un tributo al marxismo, che non ha giovato né a questo né a lei. Non al marxismo, perché è assente la mediazione attraverso il processo sociale globale e all'enumerazione materiale viene attribuito in modo quasi superstizioso un potere di illuminazione, che non spetta mai all'indicazione pragmatica, ma solo alla costruzione teoretica. Non alla sua sostanza più propria, perché lei ha impedito le sue idee più

audaci e fruttuose sotto una sorta di precensura secondo categorie materialistiche (che non coincidono in alcun modo con quelle marxistiche), e ciò fosse anche soltanto nella forma di un differimento. C'è, in nome di Dio, solo una verità, e se la sua forza di pensiero s'impadronisse di questa unica verità in categorie che, secondo la sua idea del materialismo, potranno sembrarle apocriefe, lei porterebbe a casa di questa verità qualcosa di più che se lei continuerà a servirsi di un'armatura mentale, contro la cui presa la sua mano resiste incessantemente...

W. BENJAMIN A THEODOR W. ADORNO

Parigi, 9-12-1938

Caro Teddie,

non l'avrà certo stupita che la mia risposta alla sua lettera del 10 novembre non abbia seguito in un batter d'occhio. Se il lungo ritardo della sua lettera poteva già farne prevedere il contenuto, ciò non ha impedito che essa mi abbia assestato un colpo. A ciò si è aggiunto che ho voluto aspettare le bozze da lei annunciate, che sono arrivate solo il 6 dicembre. Il tempo guadagnato mi ha dato la possibilità di soppesare con tutta la possibile attenzione le sue critiche. Sono ben lontano dal ritenerle infruttuose e ancor meno incomprensibili. Cercherò di esprimermi in linea di principio...

Poiché ho ricordato il nostro colloquio a San Remo, vorrei arrivare a parlare dello stesso punto cui lei fa riferimento per parte sua. Se io allora mi rifiutavo di appropriarmi, in nome dei miei propri interessi produttivi, di un processo di pensiero esoterico passando sopra agli interessi del materialismo dialettico, ciò che in ultima istanza era là in gioco non era una semplice devozione al materialismo dialettico, ma una solidarietà con le esperienze che noi tutti abbiamo fatto negli ultimi quindici anni. Anche in questo caso si tratta dei miei più propri interessi produttivi; non voglio negare che essi possano occasionalmente tentare di far violenza ai precedenti. C'è qui un antagonismo, da cui non mi augurerei di essere liberato nemmeno in sogno. Il suo superamento esaurisce il problema del lavoro e questo è tutt'uno con la sua costruzione. Intendo dire che la speculazione può spiccare il suo spericolato e necessario volo con qualche prospettiva di successo, solo se, invece di indossare le ali di cera dell'esoterico, cerca la sua

sorgente di forza soltanto nella costruzione. La costruzione richiedeva che la seconda parte del libro fosse formata essenzialmente di materiali filologici. Si tratta perciò meno di una «disciplina ascetica» che di una precauzione metodologica. Del resto questa parte filologica era la sola che poteva essere anticipata come autonoma - una circostanza che avrei dovuto prendere in considerazione.

Quando lei parla di una «rappresentazione allibita della fatticità», lei caratterizza in questo modo l'atteggiamento filologico genuino. Questo dovrebbe essere calato nella costruzione non solo per amore dei suoi risultati, ma come tale. In effetti l'indifferenza fra magia e positivismo, come lei dice felicemente, deve esser liquidata. In altre parole: l'interpretazione filologica dell'autore deve essere soppressa e conservata dal materialismo dialettico alla maniera di Hegel. La filologia è quella progressiva osservazione delle particolarità di un testo, che fissa magicamente il lettore ad esso. Il nero su bianco di Faust e la devozione al piccolo di Grimm sono strettamente affini. Essi hanno in comune l'elemento magico, che tocca alla filosofia, nell'ultima parte, di esorcizzare.

La meraviglia, così lei scrive nel suo libro su Kierkegaard, annuncia «la più profonda intelligenza del rapporto fra dialettica, mito e immagine». Sarebbe per me forse facile riferirmi a questo passo. Io voglio al contrario proporle una correzione (come del resto ho in mente di fare in altra occasione per la definizione successiva dell'immagine dialettica). Si dovrebbe cioè dire che la meraviglia è un *oggetto* eminente di una tale intelligenza. L'apparenza della chiusa fatticità, che aderisce alla ricerca filologica e getta il ricercatore nell'incanto, svanisce nel punto in cui l'oggetto viene costruito nella prospettiva storica. Le linee di fuga di questa costruzione convergono nella nostra propria esperienza storica. Con ciò l'oggetto si costruisce come monade. Nella monade diventa vivo ciò che, come reperto testuale, giaceva in mitica rigidità. Mi sembra quindi un disconoscimento della fattispecie che lei trovi nel mio testo una «illazione immediata dalla tassa sul vino a *l'âme du vin*». La congiunzione era stabilita in modo legittimo nella coesione filologica - non diversamente da come corrispondentemente avrebbe dovuto avvenire nell'interpretazione di uno scrittore antico. Essa conferisce alla poesia il suo peso specifico, che essa assume nell'autentica lettura che su Baudelaire non è stata finora molto esercitata. Solo se questa poesia è fatta valere in questo

aspetto, l'opera potrà essere colpita, per non dire scossa, dall'interpretazione. Questa, per la poesia in questione, si collegherà non al problema della tassa, ma al significato dell'ebbrezza per Baudelaire.

Se lei pensa agli altri miei lavori, troverà che la critica dell'atteggiamento dei filologi è una mia vecchia aspirazione, nell'intimo identica a quella del mito. Essa provoca di volta in volta la prestazione stessa della filologia. Essa sollecita, per usare i termini del saggio sulle *Affinità elettive*, la messa in evidenza dei tenori cosali, in cui il tenore di verità si sfoglia storicamente. Capisco che quest'aspetto della cosa sia per lei passato in seconda linea. Ma, con esso, anche alcune importanti interpretazioni. Penso non solo a quelle di poesie - *A une passante* - o di prose - *L'uomo della folla* -, ma soprattutto all'analisi del concetto di modernità, che era per me particolarmente importante mantenere nei giusti limiti filologici...

Le due lettere¹, di cui abbiamo qui tradotto i passi che più da vicino toccano il problema del metodo, si riferiscono al saggio *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, che Benjamin, come collaboratore dell'*Istituto per la ricerca sociale* da essi diretto, aveva fatto pervenire nell'autunno del 1938 a Horckheimer e a Adorno. Questo saggio, ancora inedito in italiano², era concepito come parte di quell'opera sui *Passages* parigini (*Passagenarbeit*) a cui Benjamin lavorò, senza riuscire a portarla a compimento, dal 1927 fino alla morte, e di cui esso doveva fornire, nelle parole di Benjamin, un «modello in miniatura».

Le obiezioni che, nella sua lettera, Adorno muove allo scritto di Benjamin sembrano, a prima vista, corrette. Esse corrispondono a una riserva metodologica tanto profonda e tenace, che egli poteva riprodurle quasi negli stessi termini nel 1955, quando ormai «il nome del filosofo che si tolse la vita mentre cercava riparo dagli sgherri di Hitler» aveva acquistato «un'aureola di autorità». «Il suo metodo micrologico e frammentario - si legge nel profilo di Walter Benjamin pubblicato in *Prismi* — non ha mai completamente assimilato la concezione della mediazione universale che, in Hegel come in Marx, istituisce la totalità. Senza mai deflettere egli tenne fermo al suo principio che la più piccola cellula di realtà intuita controbilancia tutto il resto del mondo. L'interpretare materialisticamente i fenomeni significava per lui non tanto

spiegarli in base al tutto sociale, quanto riferirli immediatamente, nel loro isolamento, a tendenze materiali e a lotte sociali»³.

Il fondamento di queste obiezioni riposa su una interpretazione del pensiero marxiano e, in particolare, del rapporto fra struttura e sovrastruttura, che rivendica per sé la consacrazione dell'ortodossia e sulla cui fede ogni diversa situazione di questo rapporto viene sbrigativamente liquidata come «materialismo volgare». In questa prospettiva, l'analisi benjaminiana della poesia di Baudelaire è presentata come «un'illazione immediata dalla tassa sul vino a *l'âme du vin*», cioè come un porre immediatamente in relazione causale tratti isolati della sovrastruttura con tratti corrispondenti della struttura, che lascia l'impressione di un tributo pagato al marxismo, che non giova né al marxismo né all'autore. «Non al marxismo, perché è assente la mediazione attraverso il processo globale e all'enumerazione materiale viene attribuito in modo quasi superstizioso un potere di illuminazione». Ciò che fa difetto da un capo all'altro del lavoro è «la mediazione. Domina in generale la tendenza a riferire il contenuto pragmatico di Baudelaire immediatamente ai tratti contigui della storia sociale del suo tempo».

Difficilmente l'accusa di «materialismo volgare» potrebbe essere espressa in termini più espliciti. Dal punto di vista dottrinale in cui Adorno si situa, la sua argomentazione sembra, d'altra parte, perfettamente coerente. Non è forse Engels stesso che, in una lettera tante volte citata a J. Bloch, afferma che solo *in ultima istanza* la produzione è il fattore storico determinante? Lo iato che questo «in ultima istanza» spalanca fra struttura e sovrastruttura è colmato da Adorno attraverso il richiamo alla «mediazione» e al «processo globale», grazie ai quali la «buona» teoria speculativa si premunisce contro ogni «illazione immediata». Questa «mediazione universale, che, in Hegel come in Marx, istituisce la totalità», è la garante non sospettabile dell'ortodossia marxiana della critica di Adorno, la quale vede così confermata la propria solidità dottrinale.

Resta solo il rammarico che questa critica sia mossa a un testo che, come sa chi ha letto il saggio in questione, è forse l'analisi più illuminante di un momento culturale globale nello sviluppo storico del capitalismo. A questo rammarico si aggiunge un senso di disagio generato dal fatto che una critica fondata su basi dottrinali così inoppugnabili abbia sentito il bisogno di prendere in prestito per la propria formulazione dei

termini che sembrerebbero convenire più al vocabolario tecnico dell'esorcisma e dell'anatema ecclesiastico che a una lucida confutazione filosofica. Adorno si è avvicinato al testo dell'amico come Faust alla « scena satanica » della fantasmagoria sul Brocken. Benjamin è accusato di aver lasciato congiurare «in modo quasi demonico » il contenuto pragmatico degli oggetti contro la possibilità della loro interpretazione e di aver nascosto la mediazione con « evocazioni magiche materialistico-storiografiche». Questo linguaggio culmina nel passo della lettera in cui il metodo di Benjamin è descritto nei termini di una fattura: «Volendo esprimere ciò in modo ancora più drastico, si potrebbe dire che il suo lavoro si è insediato all'incrocio di magia e positivismo. Questo luogo è stregato. Solo la teoria può rompere l'incanto...»

Se è vero che ogni esorcisma tradisce la propria solidarietà con l'esorcizzato, è forse lecito avanzare qualche dubbio sui fondamenti teorici da cui muove la critica adorniana. Forse il superstizioso «potere d'illuminazione» che si tratta di esorcizzare, è lo stesso che è qui rivendicato in proprio dalla teoria. E poiché il ruolo di esorcista è qui svolto dalla «mediazione», vale forse la pena di esaminare più da vicino le ragioni dialettiche cui essa si affida.

A che cosa Adorno si riferisca col termine « mediazione » è chiarito dalla sua frase: «la determinazione materialistica di caratteri culturali è possibile solo se mediata attraverso il *processo globale*». Questa frase, come anche la confessione che la precede («Mi permetta qui di esprimermi quanto semplicemente e hegelianamente è possibile»), mostrano che la mediazione che Adorno ha qui in mente è la stessa di cui Hegel pronuncia l'elogio in un passo dell'introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito* che converrà qui citare per intero:

Il vero è il tutto. Ma il tutto è solo l'essenza che si perfeziona e si compie secondo il suo svolgimento. Dell'Assoluto bisogna dire che esso è essenzialmente risultato, cioè che esso è solo alla fine ciò che è veramente; in ciò consiste propriamente la sua natura, che è di essere realtà effettiva, soggetto e sviluppo di se stesso. Se sembrasse contraddittorio concepire l'Assoluto essenzialmente come risultato, una piccola considerazione sarebbe sufficiente a rimediare a questa apparente contraddizione.

L'inizio, il principio o l'Assoluto, nella sua enunciazione iniziale o immediata, è solo l'universale. Se io dico: *tutti* gli animali, queste parole non possono passare per l'equivalente di una zoologia; con altrettanta evidenza appare che le parole: divino, assoluto, eterno ecc. non esprimono ciò che è in esse contenuto - tali parole non esprimono infatti che l'intuizione intesa come immediata. Ciò che è più di queste parole, anche la sola transizione a una proposizione, contiene un diventar-altro, che deve essere riassorbito, o è una mediazione. Ora è proprio questa mediazione che ispira un sacro orrore, come se usando di essa altrimenti che per dire che essa non è niente di assoluto e che essa non ha certamente posto nell'assoluto, si dovesse rinunciare alla conoscenza assoluta. Di fatto questo orrore sacro ha la sua origine in una ignoranza della natura della mediazione e della conoscenza assoluta, poiché la mediazione non è altro che l'identità-con-se-stessa in movimento; in altri termini, essa è la riflessione in se stessa, il momento dell'io che è per sé; essa è la pura negatività, ovvero, ridotta alla sua pura astrazione, il *semplice divenire*.

Il mediatore che interpone i suoi buoni uffici fra struttura e sovrastruttura per salvaguardare il materialismo dalla volgarità è, dunque, lo storicismo dialettico hegeliano che, come ogni mediatore, si presenta puntualmente a esigere la sua percentuale. Questa percentuale prende la forma di una rinuncia a afferrare concretamente ogni singolo evento e ogni istante presente della prassi in nome del rimando all'ultima istanza del processo globale. Poiché l'Assoluto è « risultato » ed è « solo alla fine ciò che è veramente », ogni singolo momento concreto del processo è reale solo come « pura negatività », che la bacchetta magica della mediazione dialettica trasformerà - alla fine - in positivo. Di qui ad affermare che ogni momento della storia è solo un mezzo verso il fine, il passo è breve e a compierlo in un balzo è lo storicismo progressista che domina l'ideologia del XIX secolo. Contrabbandare questa concezione hegeliana della « mediazione » e del « processo globale » come

marxismo autentico significa semplicemente cancellare di colpo la critica marxiana della dialettica hegeliana come «processo astratto e formale» che costituisce il canto fermo su cui si svolge il contrappunto dei Manoscritti del 1844. Perché allora Adorno — che certo non ignora questa critica - chiama in causa la «mediazione attraverso il processo globale » proprio per interpretare il rapporto fra struttura e sovrastruttura, che da nessuna parte Marx costruisce come rapporto dialettico? La ragione è, ancora una volta, da cercare nella volontà di premunirsi contro un pericolo 'che egli aveva forse delle ragioni fin troppo buone per temere. Proprio perché Marx non presenta il rapporto fra base materiale e sovrastruttura come un rapporto dialettico e sembra anzi, a prima vista, concepirlo come un rapporto di determinazione causale, è necessario chiamare in causa un mediatore dialettico che metta al riparo dalla possibilità di un'interpretazione «volgare». Ma come il timore della volgarità tradisce la volgarità del timore, così il sospetto di un'interpretazione volgare è un sospetto che chi lo formula ha ragione di nutrire innanzitutto nei propri confronti. È un timore di questo genere che ispira a Engels la sua celebre teoria dell'«ultima istanza» che è - bisogna pur dirlo - un capolavoro di farisaismo. Egli mette in guardia contro il materialismo volgare affermando che « secondo la *concezione materialistica* della storia il fattore che in ultima istanza è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di più non fu mai affermato né da Marx né da me. Se ora alcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'unico fatto determinante, egli trasforma questa proposizione in una frase vuota, astratta, assurda»⁴. Ma è evidente che, se travisamento vi è stato, esso è già avvenuto nel momento in cui il rapporto fra base materiale e sovrastruttura è stato interpretato come un rapporto di causa ed effetto. Una volta che questo travisamento è compiuto, non resta, per salvaguardarsi dalla propria volgarità, che agitare con una mano lo spauracchio del materialismo volgare contro il quale l'altra mano si dispone a dar battaglia.

È tempo di trovare il coraggio di dire che questo spauracchio, come ogni spauracchio, esiste innanzitutto dentro coloro che lo agitano. Se Marx non si preoccupa di precisare il modo in cui va inteso il rapporto di struttura e sovrastruttura e non teme, a volte, di passare per «volgare», ciò è perché una interpretazione di questo rapporto in senso causale non è nemmeno pensabile in termini marxiani, il che rende superflua l'interpretazione dialettica che dovrebbe porvi rimedio. Ogni

interpretazione causale è solidale infatti della metafisica occidentale e presuppone la scomposizione della realtà in due livelli ontologicamente distinti. Un materialismo che concepisse i fatti economici come *causa prima* nello stesso senso in cui il Dio della metafisica è *causa sui* e principio di ogni cosa, non sarebbe che l'altra faccia della metafisica e non un suo superamento. Una simile scomposizione ontologica tradisce irremediabilmente la concezione marxiana della prassi come concreta e unitaria realtà originale, ed è questo, e non una pretesa «concezione dialettica della causa e dell'effetto», che si deve opporre all'interpretazione volgare. La prassi non è infatti qualcosa che abbia bisogno di una mediazione dialettica per ripresentarsi poi come positività nella forma della sovrastruttura, ma essa è fin dall'inizio «ciò che è veramente», essa possiede fin dall'inizio integrità e concretezza. Se l'uomo si scopre «umano» nella prassi, ciò non è perché, oltre a compiere in primo luogo un'attività produttiva, in più egli traspone e sviluppa questa attività in una sovrastruttura e, cioè, pensa, scrive poesie ecc.; se l'uomo è umano, se egli è un *Gattungswesen*, un essere la cui essenza è il genere, la sua umanità e il suo essere generico devono essere integralmente presenti nel modo in cui egli produce la sua vita materiale, cioè nella prassi. Marx abolisce la distinzione metafisica di *animai* e *ratio*, di natura e cultura, di materia e forma per affermare che, nella prassi, l'animalità è l'umanità, la natura è la cultura, la materia è la forma. Se questo è vero, il rapporto fra struttura e sovrastruttura non può essere né di determinazione causale né di mediazione dialettica, ma di *identità immediata*. Il farisaismo implicito nella separazione fra struttura economica e sovrastruttura culturale resta infatti identico se si fa del processo economico la causa determinante, che la mediazione s'incarica poi di ricoprire col suo pudico velo dialettico. Vero materialismo è solo quello che sopprime radicalmente questa separazione e nella realtà storica concreta non vede mai la somma di una struttura e di una sovrastruttura, ma l'unità immediata dei due termini nella prassi.

«L'illazione immediata dalla tassa sul vino a *l'âme du vin*» è possibile e necessaria proprio perché si fonda su questa identità. Allora, forse, il «materialismo volgare», che mette immediatamente in relazione struttura e sovrastruttura, non è affatto volgare, perché, in una tale immediatezza, un rapporto causale non è ragionevolmente nemmeno proponibile; volgare è invece quella interpretazione che, poiché concepisce in fondo

il rapporto di struttura e di sovrastruttura come un rapporto di causa ed effetto, ha bisogno della « mediazione » e del « processo globale » per dare una parvenza di senso a questo rapporto e salvare, nello stesso tempo, il proprio pudore idealistico.

Per riprendere il linguaggio « magico » di Adorno, si potrebbe dire che lo storicismo dialettico, di cui egli si fa portavoce, è la strega che, avendo trasformato il principe in ranocchio, crede di detenere nella bacchetta magica della dialettica il segreto di ogni possibile trasformazione. Ma il materialismo storico è la fanciulla che bacia diretta-mente il ranocchio sulla bocca e spezza l'incanto dialettico. Poiché, mentre la strega sa che, come ogni principe è, in realtà, un ranocchio, così ogni ranocchio può diventare un principe, la fanciulla lo ignora e il suo bacio tocca ciò che è identico nel ranocchio come nel principe.

È alla luce di queste riflessioni che dobbiamo ora considerare il metodo di Benjamin e la difesa che egli ne propone nella sua risposta ad Adorno. Secondo un'intenzione solo in apparenza crittografica che caratterizza l'atteggiamento intellettuale di Benjamin, questa difesa assume la forma di una situazione critica della filologia in una prospettiva in cui l'oggetto della conoscenza storica si presenta come « monade ». L'esigenza che egli affida qui a questa formulazione è che il punto di vista materialista nella storia non può consistere nello scrivere una storia (marxista) dell'arte, una storia (marxista) della filosofia, una storia (marxista) della letteratura ecc., in cui ogni volta struttura e sovrastruttura, percepite come distinte, siano poi poste in relazione dalla teoria nella prospettiva dialettica del processo globale; materialista è solo quel punto di vista che sopprime radicalmente la separazione di struttura e sovrastruttura perché si pone come oggetto unico la prassi nella sua coesione originale, cioè come « monade » (monade, nella definizione di Leibniz, è una sostanza semplice, « cioè senza parti »). Il compito di garantire l'unità di questa « monade » è affidato alla filologia, il cui oggetto si presenta, appunto, in un rovesciamento polare di ciò che era, per Adorno, un giudizio negativo, come una « rappresentazione allibita della fatticità » che esclude ogni presupposto ideologico. La « monade » della prassi si presenta, cioè, innanzitutto come un « reperto testuale », come un geroglifico che il filologo deve costruire nella sua integrità fattizia, in cui coeriscono originalmente in « mitica rigidità » tanto gli elementi della struttura che quelli della sovrastruttura. La

filologia è la fanciulla che, senza precauzioni dialettiche, bacia sulla bocca il ranocchio della prassi. Ciò che la filologia ha così raccolto nella sua chiusa fatticità dev'essere però costruito nella prospettiva storica, con un'operazione che Benjamin definisce come una *Aufhebung* della filologia. Le linee di fuga di questa prospettiva non si trovano però nel « processo globale » e nella «buona teoria speculativa», ma «nella nostra propria esperienza storica». Solo questa ha la capacità di animare l'oggetto, destandolo dalla mitica rigidità filologica.

L'articolazione di questo passaggio, in cui filologia e storia trovano il loro rapporto più autentico, è illuminata da Benjamin con un rimando al saggio sulle *Affinità elettive*⁵. Sarà bene riportare qui per esteso il passo in questione, che definisce la relazione fra i due concetti fondamentali di «tenore cosale» (*Sachgehalt*) e «tenore di verità» (*Wahrheitsgehalt*) :

La critica cerca il tenore di verità di un'opera d'arte, il commentatore il suo tenore cosale. Ciò che determina il loro rapporto è quella legge fondamentale della letteratura per cui, quanto più significativo diventa il tenore di verità di un'opera, tanto più invisibile e interno si fa il suo legame col tenore cosale. Se durevoli si rivelano perciò proprio quelle opere la cui verità è più profondamente calata nel tenore cosale, nel corso di questa durata gli elementi cosali si impongono tanto più nettamente allo sguardo quanto più si estinguono nel mondo. così tenore cosale e tenore di verità, uniti nella giovinezza dell'opera, si separano nel corso della sua durata, poiché, se il secondo continua a restare nascosto, il primo emerge alla luce. Più passa il tempo, più l'interpretazione di ciò che stupisce e spaesa, cioè del tenore cosale, diventa per ogni critico successivo la condizione preliminare. Si può paragonare il critico al paleografo davanti a una pergamena il cui testo sbiadito è ricoperto dai segni di una scrittura più visibile che si riferisce ad esso. Come il paleografo non può che cominciare col leggere quest'ultima, così il critico non può cominciare che col commento. Di qui gli viene subito un criterio prezioso di

giudizio: poiché solo ora e solo così egli potrà porre il problema critico fondamentale, se la parvenza di un tenore di verità dipenda dal tenore cosale, o se la vita del tenore cosale dipenda dal tenore di verità. Perché, separandosi nell'opera, essi decidono della sua immortalità. In questo senso, la storia delle opere prepara la loro critica ed è per questo che la distanza storica aumenta la loro autorità. Se si paragona l'opera in sviluppo nella storia a un rogo, il commentatore sta davanti ad esso come un chimico, il critico come un alchimista. Se, per il primo, legno e cenere sono i soli oggetti dell'analisi, per il secondo solo la fiamma custodisce un enigma: quello della vita. così il critico cerca la verità, la cui viva fiamma continua ad ardere sui ceppi pesanti del passato e sulla cenere lieve del vissuto.

Il rapporto fra tenore cosale e tenore di verità che è qui delineato fornisce il modello di quello che potrebbe essere, nella prospettiva benjaminiana, il rapporto fra struttura e sovrastruttura. Lo storico che vede separate davanti a sé struttura e sovrastruttura e cerca di spiegare dialetticamente l'una in base all'altra (in un senso o nell'altro, secondo che egli sia idealista o materialista), può essere assimilato al chimico di cui parla Benjamin, che vede solo legna e cenere, mentre il materialista storico è l'alchimista, che tiene fisso lo sguardo sul rogo in cui, come tenore cosale e tenore di verità, così struttura e sovrastruttura tornano a identificarsi. E come tenore cosale e tenore di verità sono originariamente uniti nell'opera e solo nella sua durata temporale appaiono dissociati, così struttura e sovrastruttura, uniti nella prassi, si separano nell'opera che sopravvive nel tempo. Ciò che ci guarda dai monumenti e dalle macerie del passato e sembra in esse rimandare, quasi allegoricamente, a un significato nascosto, non è allora un avanzo della sovrastruttura ideologica che si tratta, per poterlo intendere, di ricondurre, attraverso una paziente opera di mediazione, alla struttura storica che l'ha determinato; ma, proprio al contrario, ciò che abbiamo ora davanti è la stessa prassi come originaria e monadica struttura storica che, nel divenir natura della storia, si scinde (così come si dissociano nell'opera tenore cosale e

tenore di verità) e si presenta enigmaticamente come natura, come un paesaggio pietrificato che si tratta di restituire alla vita. Compito della critica è saper riconoscere nell'allibita fatticità dell'opera, che ci sta davanti come reperto filologico, l'unità immediata e originaria di tenore cosale e tenore di verità, di struttura e sovrastruttura che si è fissata in essa.

L'affermazione «la struttura è la sovrastruttura» non soltanto non è una tesi deterministica in senso causale, ma non è nemmeno una tesi dialettica nel senso corrente, nella quale, in luogo del predicato, si deve porre il lento processo della negazione e della *Aufhebung*: essa è una tesi speculativa, cioè immobile e immediata. Questo è il senso della «dialettica immobile» che Benjamin lascia in eredità al materialismo storico e con la quale esso dovrà prima o poi fare i conti. Poiché è venuto il momento di cessare di identificare la storia con una concezione del tempo come processo lineare continuo e, per ciò stesso, di comprendere che la dialettica può ben essere una categoria storica senza per questo dover cadere nel tempo lineare. Non la dialettica deve essere adeguata a una concezione preesistente e volgare del tempo, ma, proprio al contrario, è questa concezione del tempo che deve essere adeguata a una dialettica che si sia veramente liberata da ogni «astrattezza».

Note

1 Le lettere in questione sono pubblicate nel vol. II (p. 782 e p. 791) della corrispondenza di Benjamin, (Walter Benjamin, *Briefe*, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt a. M. 1966 [trad. it. benjamin, *Lettere ISH3-1940*, Einaudi, Torino 1978]).

2 Pubblicato per la prima volta integralmente in w. benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1969.

3 Theodor w. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1955 [trad. it. *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, p. 242].

4 F. Engels a J. Bloch (21 settembre 1890), in k. marx e F. engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953, pp. 502-4 [trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Scritti sull'arte*, Bari 1967, p. 63].

5 Goethes *Wahlverwandtschaften*, pubblicato per la prima volta in *Neue Deutsche Beiträge*, aprile 1924 e gennaio 1925

[trad. it. in W. benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, pp. 155-232].

Fiaba e storia. Considerazioni sul presepe

Non si comprende nulla del presepe, se non si comprende innanzi tutto che l'immagine del mondo, cui esso presta la sua miniatura, è un'immagine storica. Poiché esso ci mostra precisamente il mondo della fiaba nell'istante in cui si desta dall'incanto per entrare nella storia. La fiaba aveva potuto, infatti, svincolarsi dai riti di iniziazione solo abolendo l'esperienza misterica che ne costituiva il centro e trasformandola in incantesimo. La creatura della fiaba soggiace alle prove iniziatiche e al silenzio misterico, ma senza farne l'esperienza, cioè subendoli come incanto. È uno stregamento, e non la partecipazione a un sapere segreto, a toglierle la parola: ma questo stregamento è, nella stessa misura, uno smagarsi dal mistero e, come tale, dev'essere infranto e superato. Ciò che è diventato *fabula muta* (è in questo denso ossimoro che un personaggio del *Satiricón* di Petronio cristallizza il mutismo della religiosità tardo-antica, dicendo di Giove: «... inter coelicolas fabula muta taces») deve ritrovare la favella. Per questo, mentre l'uomo, fatato, ammutolisce, la natura, fatata, prende nella fiaba la parola. Con questo scambio di parola e silenzio, di storia e natura, la fiaba profetizza il proprio disincanto nella storia.

Il presepe coglie il mondo della fiaba nell'istante messianico di questo trapasso. Per questo gli animali che, nella fiaba, erano usciti dalla pura e muta lingua della natura e parlavano, ora ammutoliscono. Secondo un'antica leggenda, nella notte di Natale gli animali acquistano per un istante la favella: sono le bestie della fiaba che si presentano per l'ultima volta affatate prima di rientrare per sempre nella lingua muta della natura. Come dice il passo dello pseudo-Matteo, cui si deve l'ingresso del bue e dell'asino nell'iconografia della natività: «il bue conosce il suo proprietario e l'asino la mangiatoia del signore»; e sant'Ambrogio, in un brano che è una delle più antiche descrizioni presepiali, contrappone al *vagito* del dio bambino, che si ode, il silenzioso *muggito* del bue che riconosce il suo signore. Gli oggetti, che l'incanto aveva straniato e animato, sono ora restituiti all'innocenza dell'inorganico e stanno accanto all'uomo come docili arnesi e

utensili familiari. Le oche, le formiche e gli uccelli parlanti, la gallina dalle uova d'oro, l'asino cacabaiocchi, la tavola che s'apparecchia da sola e il bastone che picchia a comando: tutto questo il presepe deve sciogliere dall'incanto. Come cibo, merce o strumento - cioè nella sua umile veste economica - la natura e gli oggetti inorganici si affastellano sui banchi del mercato, si sciorinano sui tavoli delle osterie (l'osteria che, nella fiaba, è il luogo deputato dell'inganno e del delitto, ritrova qui la sua veste rassicurante) o pendono dai soffitti delle dispense.

Anche l'uomo, che l'incanto della fiaba aveva distolto dalla sua funzione economica, si riconsegna ora ad essa in un gesto esemplare. Poiché è proprio il gesto che scevera il mondo umano del presepe da quello della fiaba. Mentre tutto, nella favola, è ambigua gesticolazione del diritto e della magia, che condanna o assolve, proibisce o permette, affata o disincanta, ovvero cupa statura enigmatica di decani e figure astrologiche, che sancisce il vincolo destinale che stringe ogni creatura (anche se su tutto ciò la fiaba spiega il velo tramortito dell'incanto), nel presepe, invece, l'uomo è restituito all'univocità e alla trasparenza del suo gesto storico. Sarti e tagliaboschi, contadini e pastori, fruttivendoli e macellai, osti e cacciatori, acquaioli e caldarrostari: è tutto l'universo profano del mercato e della strada che affiora alla storia in un gesto dalla preistorica profondità di quel mondo che Bachofen definiva «eterico» e che, nelle storie di Kafka, ha conosciuto una provvisoria riesumazione. Si potrebbe dire che l'assopito, palustre accennare di questo mondo - che è quello della fiaba - è il *medium* fra il gestire misterico del ierofante e il gesto storico del presepe.

Poiché, nella notte messianica, il gesto della creatura si disfa di ogni spessore magico-giuridico-divinatorio e diventa semplicemente umano e profano. Nulla, qui, è più segno o prodigio in senso divinatorio, ma, poiché tutti i segni sono adempiuti, l'uomo è liberato dai segni: per questo le Sibille, nel presepe di Alamanni a San Giovanni in Carbonara, stanno in piedi mute davanti alla mangiatoia e, nei presepi napoletani, i *térata* e i *monstra* dell'aruspicina classica compaiono come ilari «deformi» (si pensi alla figurina della donna gozzuta di Giacomo Colombo o agli storpi di ignoto settecentesco al museo di San Martino), che non significano più alcun evento futuro, ma solo la profana innocenza della creatura. Di qui - in

contrasto con la fissità misterica delle prime natività - il realismo con cui le creature sono colte nel loro gesto quotidiano; di qui, in una scena che dovrebbe essere quella dell'adorazione di un dio, la precoce assenza della convenzione iconografica dell'adorante, così caratteristica delle scene di culto pagane e paleocristiane. Solo i rappresentanti del mondo della magia e del diritto, i re «magi», sono raffigurati - almeno all'inizio, prima che si confondano nella folla senza nome - in atto di adorazione: per il resto, ogni traccia rituale si scioglie nell'innocenza economica del quotidiano. Anche l'offerta di cibo da parte dei pastori non ha un'intenzione sacrificale: è un gesto laico e non un *piaculum* rituale; anche il dormiente che, curiosamente, non manca mai nelle vicinanze della mangiatoia - e in cui è forse dato vedere la figura del mondo della fiaba che non ha saputo svegliarsi alla redenzione e continuerà fra i

bambini la sua vita crepuscolare - non dorme il sonno dell'*incubatio*, carico di presagi divinatori, né, come la bella addormentata, il sonno intemporale dello stregamento, ma quello profano della creatura. Come nel protovan-gelo di Giacomo («camminavo e non avanzavo... masticavano e non masticavano... conducevano pecore ed esse non venivano avanti... il pastore levava il bastone per colpire e la mano restava ferma nell'aria»), il tempo si è fermato, ma non nell'eternità del mito e della fiaba, ma nell'intervallo messianico fra due istanti, che è il tempo della storia («io vidi tutte le cose come sospese, poi a un tratto tutto riprese il suo corso»), E quando, all'inizio del Seicento, si costruiranno i primi presepi animati, la profonda intenzione allegorica del barocco fisserà alla lettera la scansione di questo storico «camminare senza camminare » nella ritmata ripetizione del passo del pastore o del gesto della pecora che bruca.

La cifra di questa liberazione profana dall'incanto è la miniaturizzazione, quella «salvezza del piccolo» che (come mostra in ogni tempo il gusto per i burattini, le marionette e quei *bibelots* che l'Europa settecentesca chiamava *petites besognes d'Italie*) certamente scalfisce con un tratto categorico la fisionomia culturale italiana, ma che possiamo già vedere all'opera nel mondo tardo-antico, quasi come il controcanto cui un mondo irrigidito nel monumentale affida la sua speranza di risveglio storico. Quegli stessi caratteri che Riegl ha esemplarmente riconosciuto nelle miniature, nei mosaici e negli avori tardo-romani - e che egli sintetizza nell'assiale

isolamento delle figure, nell'emancipazione dallo spazio e nel collegamento « magico » di ogni cosa - si ritrovano puntualmente nel presepe. È come se il «miniaturista», il «colorista» e l'« illusionista » (così gli studiosi hanno battezzato i tre ignoti autori delle impressionanti miniature della Genesi di Vienna, tanto impietrite nella loro muta *facies* astrologico-fiabesca) guidassero miracolosamente la mano di Celebrano, degli Ingaldi, di Giacomo Sanmartino, di Lorenzo Mosca, di Francesco Gallo, di Tommaso Schettino e degli anonimi figurinai che ancora lavorano in una superstite bottega napoletana. Ma il legame *magico* fra le figure si è qui interamente risolto in un legame *storico*. Poiché certo ogni figura del presepe è un tutto a sé, non unita alle altre da alcun vincolo plastico o spaziale, ma semplicemente accostata momentaneamente ad esse: tutte le figure senza eccezione sono però saldate in un'unica compagine da quell'invisibile collante che è la partecipazione all'evento messianico della redenzione. Anche quei presepi - come il Cuccitiello al museo di San Martino -in cui più forte appare la ricerca compositiva, sono, nell'intimo, accozzaglia (poiché essenziale ad essi è la possibilità di proliferare e dilatarsi all'infinito) e, insieme, assoluta unità non spaziale né materiale, ma storica.

Non un evento mitico né tanto meno un accadimento spazio-temporale (cioè un evento cronologico), ma un evento cainologico è al centro dell'intenzione figurale del presepe: esso è, nella sua essenza, rappresentazione della storicità che avviene al mondo attraverso la nascita messianica. Per questo nella festosa, sterminata proliferazione delle figure e degli episodi, in cui l'originale scena sacrale è quasi dimenticata e l'occhio fatica a ripescarla, cade ogni distinzione fra sacro e profano e le due sfere collimano nella storia. Al monumentale di un mondo ormai inceppato e congelato nelle leggi inflessibili dell'*heimarméné* — che non sono poi tanto dissimili da quelle da cui il nostro tempo, con gioviale orrore, si sente sospinto e trascinato nel «progresso» -, il presepe contrappone la minutaglia di una storia per così dire allo stato nascente, in cui tutto è schiappa e isolato brandello, ma ogni scheggia è immediatamente e storicamente completa.

Per questo, proprio oggi che il presepe sta ormai per uscire dal costume familiare e sembra aver cessato di parlare perfino a quell'infanzia che — come eterna guardiana di ciò che merita di sopravvivere — lo aveva custodito fino a noi insieme al gioco e alla fiaba, le maldestre creature degli ultimi figurinai napoletani sembrano balbettare un messaggio che è destinato

proprio a noi, cittadini di quest'estrema, sfibrata frangia del secolo della storia. Poiché il tratto che più colpisce nell'opera dei superstiti anonimi di Spaccanapoli è lo sconfinato divario che separa la raffigurazione dell'uomo - i cui lineamenti sono come cancellati in un sogno, i cui gesti torpidi e imprecisi - dalla delirante, amorosa acribia che guida la stesura di pomodori, melanzane, cavoli, zucche, carote, triglie, aragoste, polpi, cozze e limoni che s'incastellano violetti rossi iridati nelle edicole e sui banchetti fra ceste, bilance, coltelli, terraglie. Dobbiamo vedere, in questo divario, il segno che la natura sta nuovamente per entrare nella fiaba, che di nuovo essa chiede alla storia la parola, mentre l'uomo, stregato appunto da una storia che torna per lui ad assumere i tratti oscuri del destino, ammutolisce nell'incanto? Finché una notte, nella penombra in cui un nuovo presepe accenderà figure e colori ancora sconosciuti, la natura tornerà a murarsi nella sua lingua silenziosa, la fiaba si desterà nella storia e l'uomo emergerà dissigillato dal mistero alla parola.

Programma per una rivista

La rivista, di cui si presenta qui il programma, rivendica una pretesa di autorità nella misura esatta in cui si dà coscienza della propria situazione. Solo in quanto si attiene a una tale coscienza, essa può aspirare senza tracotanza - in un tempo che ha smarrito ogni altro criterio di attualità che non sia « ciò di cui parlano i giornali » e questo proprio quando «ciò di cui parlano i giornali» non ha più nulla a che fare con la realtà - a trovare in se stessa il criterio della propria attualità. Il punto di vista in cui essa intende situarsi è, infatti, così radicalmente e originalmente storico, che essa può agevolmente rinunciare a qualsiasi prospettiva cronologica e includere anzi fra i suoi compiti propri una «distruzione» della storiografia letteraria: il luogo che essa sceglie come dimora vitale non è né una continuità né un nuovo inizio, ma un'interruzione e uno scarto, ed è l'esperienza di questo scarto come evento storico originario che costituisce precisamente il fondamento della sua attualità.

Lo scarto, cui qui ci si riferisce, è quello che si è prodotto per tempo, nella cultura occidentale moderna, fra il patrimonio culturale e la sua trasmissione, fra verità e trasmissibilità, fra scrittura e autorità. Di questo scarto la nostra cultura è così lontana dall'aver preso coscienza, che persino la sua formulazione, senza ricorrere a categorie prese in prestito da altre culture, presenta delle difficoltà quasi insormontabili. Per renderne conto più precisamente, ci si potrebbe servire delle categorie talmudiche di *Halacha* (la Legge in sé, la verità separata da ogni consistenza mitica) e *Aggada* (cioè la verità nella sua consistenza emozionale, nella sua «tradibilità»), o delle categorie arabe di *shari'at* e *haqiqat*, che designano la Legge nella sua letteralità e il suo senso spirituale; ovvero ricorrere alle due categorie di «tenore cosale» e «tenore di verità», la cui unità originaria e la cui separazione nel corso del tempo caratterizzano, secondo Benjamin, l'essenza e la storicità dell'opera d'arte.

In questi termini, il carattere specifico della cultura occidentale potrebbe essere allora espresso dicendo che, in

essa, fra *Halacha* e *Aggada*, fra *shari'at* e *haqiqat*, tra tenore cosale e tenore di verità si è prodotta una frattura irreparabile. Almeno a partire dal tramonto della teoria medioevale dei quattro sensi delle scritture (teoria che non ha nulla a che fare con il gratuito esercizio di quattro successive e distinte interpretazioni di un testo, ma s'insedia piuttosto fra di esse, nel rapporto vivente fra tenore cosale e tenore di verità), una saldatura fra questi termini è diventata impossibile (il che si manifesta, fra l'altro, nella perdita del commento e della glossa come forme creative). così c'è una verità, ma non la possibilità di trasmetterla; ci sono dei mezzi di trasmissione, ma non trasmettono né insegnano nulla.

È questa sconnessione essenziale che torna ogni volta a presentarsi nella nostra cultura come contrasto fra vecchio e nuovo, passato e presente, *anciens* e *modernes*. Ciò che questa *querelle* impedisce oggi di vedere, è che tanto il vecchio che il nuovo sono diventati rigorosamente inaccessibili. Poiché non è vero che il nostro tempo sia caratterizzato semplicemente da un oblio dei valori tradizionali e da una messa in questione del passato: al contrario, forse mai nessuna epoca è stata così ossessionata dal proprio passato e così incapace di trovare un rapporto vitale con esso, tanto memore dell'*Halacha* e tanto inetta a darle una consistenza aggadica. Estraneazione e *ready-made*, *détournement* e citazione sono stati, nel nostro secolo, gli ultimi tentativi di ricostruire questo rapporto (l'avanguardia, quando è cosciente, non è mai rivolta al futuro, ma è un estremo sforzo di ritrovare un rapporto col passato) : il loro tramonto segna l'inizio di un tempo in cui il presente, impietrito in una *facies* arcaica, è sempre già maceria, mentre il passato, nella sua straniata maschera moderna, non è più che un monumento del presente.

È questa scollatura e questo scarto che la rivista rivendica come il suo luogo proprio. Perché, se il fenomeno che abbiamo descritto riguarda certamente la cultura occidentale nel suo complesso, è però nella cultura italiana che esso raggiunge la sua massima ampiezza. Ciò che la cultura italiana ha di particolare rispetto alle altre culture europee è che non vi è semplicemente, nel suo caso, una tradizione irrigidita che dev'essere restituita alla sua fluidità originale, ma che fin dall'inizio il patrimonio culturale non si è qui saldato alla sua trasmissione, la *Halacha* non ha trovato la propria *Aggada*. Lo scarto, in cui la rivista intende situarsi, è quindi, per la cultura italiana, l'evento originale, che non ha ancora cessato di avvenire. Nulla si è qui esaurito, perché nulla è ancora

cominciato: non vi è un inizio, perché tutto comincia dalla fine. Conseguentemente, in questa cultura tutte le tradizioni sono false, tutte le autorità convinte di menzogna; ma, altrettanto immediatamente, tutti i richiami al nuovo ricadono indietro nel passato, tutte le demistificazioni sono mistificanti. Di qui la particolare fragilità di tutte le posizioni intellettuali in Italia, che sembrano sempre colte in flagrante timore di essere spazzate via. Di qui anche la forza di chi abbia preso coscienza di non potersi legittimare ad alcuna tradizione vivente: egli è già un relitto, è già stato spazzato via; ma, come relitto, non teme le correnti e può perfino mandare dei segnali.

Il compito, che la sua situazione impone alla rivista, non può perciò essere definito semplicemente come una, pur necessaria, «distruzione» della tradizione, ma, piuttosto, come una «distruzione della distruzione», in cui la distruzione della trasmissibilità, che costituisce il carattere originale della nostra cultura, venga portata dialettica-mente alla coscienza. Ed è solo in una tale «distruzione» che, come in una casa in fiamme il progetto architettonico fondamentale, potranno diventare visibili le strutture categoriche della cultura italiana. La scelta della commedia e il rifiuto della tragedia, il dominio dell'elemento architettonico e una sensibilità così inerme di fronte alla bellezza che non riesce ad afferrarla se non come «vaghezza», la preminenza del Diritto insieme a una concezione creaturale dell'innocenza umana, la precoce attenzione alla fiaba come mondo stregato della colpa e il riscatto cristiano di questo mondo nella miniatura «storica» del presepe, l'interesse per la storiografia accanto a una concezione della vita umana come «favola», sono solo alcune delle categorie sulla cui tensione antinómica si sostiene il fenomeno italiano.

Di qui la particolare situazione che la rivista fa a una filologia che abbia superato i confini cui la costringe un'angusta concezione accademica. È infatti una tale filologia che deve costituire l'organo della sua «distruzione della distruzione». Nella nostra cultura, che non dispone di categorie specifiche della trasmissione e dell'esegesi spirituale, alla filologia è da sempre affidato il compito di garantire la genuinità e la continuità della tradizione culturale. Per questo una conoscenza dell'essenza e della storia della filologia dovrebbe essere la condizione preliminare di ogni educazione letteraria: e, tuttavia, proprio una tale conoscenza è difficile

trovare perfino tra i filologi. Anzi, proprio per quanto riguarda la filologia regnano, in genere, confusione e indifferenza. così le avanguardie letterarie ed artistiche, che sono indubbiamente una forma di filologia - come un'analisi anche superficiale del loro metodo potrebbe agevolmente provare - vengono classificate nella storia dell'arte e della letteratura, mentre studi che sono indubbiamente opera di poesia continuano a essere ascritti alle scienze umane e filologiche. Eppure come mai proprio la cultura occidentale abbia prodotto la filologia come scienza rigorosa e perché, a ogni nuova nascita di questa scienza, siano stati i poeti (nell'età ellenistica con Filitea e Callimaco, nel primo umanesimo con Petrarca e Poliziano, nel romanticismo con Friedrich Schlegel) a sentire il bisogno di diventare filologi, è qualcosa che aspetta ancora di essere sottoposto a un'interrogazione sufficiente. In quanto fin dall'inizio non si limitò a curare la trasmissione materiale dei testi, ma rivendicò come compiti specifici l'*emendatio* e la *coniectura*, la filologia rivela la sua situazione particolare fra *Halacha* e *Aggada*, fra verità e trasmissione, fra tenore cosale e tenore di verità. I casi di filologi illustri che produssero dei falsi, che si sogliono ricoprire, come fenomeni aberranti, con un imbarazzato silenzio, tradiscono la singolare pretesa che caratterizza schiettamente l'essenza della filologia.

L'abolizione dello scarto fra cosa da trasmettere e atto della trasmissione, fra scrittura e autorità è, infatti, fin dall'inizio il compito della filologia. E poiché questa abolizione è considerata da sempre il carattere essenziale del mito, la filologia può essere definita in questa prospettiva come una «mitologia critica». La «nuova mitologia», cui Schelling affidava il compito di mediare, nel nostro tempo, la riunificazione della poesia e della scienza e rispetto alla quale si chiedeva «come potesse sorgere una mitologia che non fosse l'invenzione di un solo poeta, ma di una generazione»; la nuova mitologia che i poeti moderni, da Blake a Rilke, da Novalis a Yeats, hanno invano cercato di realizzare, esiste già, ed è una filologia cosciente dei suoi compiti (filologia sta qui per tutte le discipline critico-filologiche, che oggi si designano, con qualche improprietà, «scienze umane»).

Tanto la «rappresentazione allibita della fatticità» e la devozione «magica» ai particolari, che Benjamin riconosceva come caratteri specifici del metodo filologico, quanto la definizione del filologo come *philomylthos* e *fabellae studiosus*, che s'incontra in quel manifesto della filologia moderna che è la *Lamia* di Poliziano, testimoniano di questa parentela fra

discipline critico-filologiche e mitologia che dev'essere restituita alla luce. La filologia è, essenzialmente e storicamente, una *Aufhebung* della mitologia, essa è sempre un *fabulari ex re*. La «rigidità mitica» del reperto filologico dev'essere però criticamente animata e l'oggetto costruito in una prospettiva, le cui linee di fuga convergano nella nostra propria esperienza storica. È questa *Aufhebung* della filologia che la rivista si propone di realizzare, da un punto di vista in cui, come «mitologia critica», essa si identifica senza residui con la poesia. Uno dei principi pragmatici cui la rivista si atterrà, riprendendo l'accezione vichiana che comprende nei filologi «poeti, storici, oratori, gramatici», sarà di considerare esattamente sullo stesso piano discipline critico-filologiche e poesia. Poesia e filologia: poesia come filologia e filologia come poesia. Non si tratta, naturalmente, di invitare i poeti a far opera di filologia e i filologi a scrivere poesie, ma, per entrambi, di situarsi in un luogo in cui la frattura della parola che divide, nella cultura occidentale, poesia e filosofia diventi un'esperienza cosciente e problematica, e non un'imbarazzata rimozione. Pensiamo non soltanto ad autori come Benjamin o Poliziano, Callimaco o Valéry, che è così difficile classificare in una categoria precisa, ma anche a quei poeti, come Dante e l'autore dello Zohar, Hölderlin e Kafka, che, in situazioni culturali diverse, hanno fatto dello scarto fra verità e trasmissibilità la loro esperienza centrale. E, nella stessa prospettiva, è alla traduzione, considerata come atto critico-poetico per eccellenza, che dovrà essere riservata un'attenzione tutta particolare.

Potrà così prendere forma e consistenza il progetto di una «disciplina dell'interdisciplinarietà», in cui convergano, con la poesia, tutte le scienze umane e il cui fine sia quella «scienza generale dell'umano» che da più parti si annuncia come il compito culturale della prossima generazione. È l'avvento di una tale scienza ancora innominata che, nella sua identità con la poesia, fosse anche, nel senso che si è visto, una nuova e critica mitologia (critica, cioè liberata dalla soggezione alle potenze del Diritto e del Destino, e restituita alla storia), che la rivista intende, nei propri limiti, preparare.

È implicito in una simile concezione dei propri compiti che la rivista debba restituire alla critica il suo rango e la sua violenza. È privilegio di questo rango e di questa violenza, che essa non abbia bisogno di esporre i propri rapporti con la

politica. La coesione originaria di poesia e politica — che, nella nostra cultura, è sancita fin dall'inizio nel fatto che la trattazione aristotelica della musica sia contenuta nella *Politica* e che il luogo tematico della poesia e dell'arte sia posto da Platone nella *Repubblica* — è qualcosa che, per essa, non ha nemmeno bisogno di essere posto in discussione: il problema non è tanto se la poesia sia o meno rilevante rispetto alla politica, ma se la politica sia ancora all'altezza della sua coesione originaria con la poesia. Se vuole restituire alla politica la sua dimensione propria, la critica deve innanzitutto porsi in antitesi rispetto all'ideologia, che s'insedia nella dissoluzione di questa coesione. La «falsa coscienza», che, nel nostro tempo, impedisce dovunque con la sua oscura chiarezza l'accesso ai problemi, deve essere precipitata nello stesso abisso che essa cerca di mantenere aperto. È implicito inoltre nel progetto «filologico» della rivista, che la concezione della storia che ha dominato lo storicismo moderno debba essere sottoposta a revisione. È venuto il momento di cessare di identificare la storia con una concezione volgare del tempo come processo continuo lineare e infinito e, per ciò stesso, di prendere coscienza del fatto che categorie storiche e categorie temporali non sono necessariamente la stessa cosa. Non compito, ma condizione preliminare dei compiti che la rivista si propone è di arrivare a una nuova situazione dei rapporti fra storia e tempo, cioè, innanzitutto, a una nuova e più originaria esperienza della storia e del tempo. Le nozioni di processo, di svolgimento, di progresso, con le quali lo storicismo cerca di reintrodurre come una parvenza di senso la cristiana «storia della salute» in una storia che esso stesso ha ridotto a una pura cronologia, debbono essere criticamente demolite. Al tempo vuoto, continuo, quantificato e infinito dello storicismo volgare, si deve opporre il tempo pieno, spezzato, indivisibile e perfetto dell'esperienza umana concreta; al tempo cronologico della pseudostoria, il tempo cairologico della storia autentica; al «processo globale» di una dialettica che si è perduta nel tempo, l'interruzione e l'immediatezza di una dialettica immobile. La critica della ragione storica, intrapresa da Dilthey nella prospettiva di una fondazione critica delle scienze umane, dev'essere portata a compimento non per abbandonare la storia, ma per accedere a una concezione più originale di essa. L'affermazione del conte Yorck: «l'uomo moderno, cioè l'uomo postrinascimentale, è pronto per la sepoltura» dev'essere integrata con quella di Valéry: «l'età del mondo finito comincia». Così l'*Aufhebung* della filologia passa per una

nuova esperienza della storia, e il luogo in cui la rivista si situa coincide con il suo metodo.

Postilla storico-filologica

È nella filologia e non nella storiografia che si deve cercare il modello di una concezione della storia che, nella sua indipendenza dalla cronologia, costituisca insieme una liberazione del mito dal suo isolamento archetipico.

*Che cos'è, infatti, una forma indoeuropea (peres. *deiwos, *ar-, *wegh^w, * med) restituita attraverso la comparazione filologica delle singole forme delle lingue storiche? Che cos'è uno stato della lingua non attestato storicamente e restituito in questo modo dalla comparazione? Ciò che qui si verifica è indubbiamente — come nel mito — una produzione dell'origine, ma quest'origine non è un evento archetipico separato in illo tempore, ma è essa stessa qualcosa di essenzialmente storico. La sua «storicità» non può però essere intesa in senso esclusivamente diacronico, come se si trattasse soltanto di uno stadio cronologicamente più antico della lingua : come «sistema definito di corrispondenze», esso rappresenta invece nella stessa misura una tendenza presente e operante nelle lingue storiche. Essa è un'origine : ma un'origine che non è respinta diacronicamente nel passato, ma assicura invece la coerenza sincronica del sistema. Essa esprime cioè qualcosa che non può essere convenientemente descritto né in termini puramente diacronici né in termini esclusivamente sincronici, ma che può essere concepito soltanto come uno scarto e una differenza fra diacronia e sincronia. Potremmo definire questo scarto come una arche storica, per distinguerlo da un istante puntuale e continuo della cronologia tradizionale. La legittimità di una simile «storicità sincronica» è scientificamente fondata almeno a partire dai Principi di fonologia storica di Jakobson, che hanno introdotto storicità e teleologia in categorie considerate per eccellenza statiche e sincroniche e hanno aperto la strada a una considerazione del linguaggio capace di mediare fra linguistica descrittiva e linguistica storica. L'opposizione di strutture e storia si rivela da questo punto di vista insufficiente: come archaï, le forme indoeuropee non sono, propriamente né strutturali né storiche, né sincroniche né diacroniche.*

In polemica con le tesi strutturaliste, Dumézil ha caratterizzato in questi termini l'oggetto della propria mitologia comparata : «Il mio sforzo non è quello di un filosofo, ma intende essere quello di uno storico : di uno storico della storia più antica e della frangia di

ultra-storia che si può ragionevolmente cercare di raggiungere». Ma che cos'è questa «frangia di ultra-storia», se non una arche nel senso che si è detto? Perché certo essa non potrà mai risolversi integralmente in eventi che si possano supporre cronologicamente avvenuti, a meno di non voler legittimare il monstrum di una ricerca storiografica che produce i propri documenti originali. Ciò che è qui definito «ultrastoria» è qualcosa che non ha ancora cessato di avvenire e che, esattamente come nel sistema mitico, garantisce l'intelligibilità della storia e la sua coerenza sincronica. Le «parole» indoeuropee sono, da questo punto di vista, un equivalente dei nomi mitici: non cause, ma origini.

E' in questo senso che si può parlare della filologia come di una «mitologia critica». Poiché proprio la filologia, che ci impedisce l'accesso al mito, può permettere di ricostruire un rapporto autentico, cioè libero, con esso. La filologia desta infatti il mito dalla sua rigidità archetipica e dal suo isolamento e lo restituisce alla storia. L'origine, che essa stessa ha criticamente prodotto, è sciolta da ogni carattere rituale e da ogni soggezione al destino. Il suo rapporto col mito ricorda quello che l'infanzia intrattiene col passato mistico dell'umanità. Come i bambini custodiscono nei giochi e nelle fiabe il mondo mitico liberato dalla sua soggezione al rituale e trasformano così la pratica divinatoria in gioco d'azzardo, lo strumento augurale in trottola, il rito di fecondità in girotondo, così la filologia trasforma i nomi mitici in parole e, nello stesso tempo, redime la storia dalla cronologia e dal meccanicismo. Ciò che esprimeva gli inflessibili vincoli linguistici del destino, diventa qui la sostanza linguistica della storia. La mitologia critica, che, nella forma di un vocabolario delle parole indoeuropee, la filologia lascia in eredità come una nuova infanzia alla cultura occidentale, deve ora passare nelle mani della poesia.